TRÉSORS
DU PATRIMOINE

Ibn Taymiyya

Pourquoi les savants divergent ?

Al-Hadîth
éditions

بسم الله الرحمن الرحيم

رفع الملام

عن الأئمة الأعلام

Ibn Taymiyya رحمه الله

POURQUOI LES SAVANTS DIVERGENT ?

Al-Hadîth éditions

« L'auteur d'une œuvre littéraire ou artistique a seul le droit de la reproduire ou d'en autoriser la reproduction, de quelque manière et sous quelque forme que ce soit (qu'elle soit directe ou indirecte, provisoire ou permanente, en tout ou en partie) » (loi du 22 mai 2005, alinéa premier de l'article 1). Ce droit comporte notamment le droit exclusif d'en autoriser l'adaptation ou la traduction. Toute atteinte méchante ou frauduleuse portée au droit d'auteur et aux droits voisins constitue le délit de contrefaçon. La partie lésée a droit à la réparation de tout préjudice qu'elle subit du fait de l'atteinte à un droit d'auteur ou droit voisin.

Titre original du livre : *Raf' al-Malâm 'an al-A'imma al-A'lâm*
Auteur : *Ibn Taymiyya* رحمه الله
Traduction : *département des traductions*
1ère édition – Bruxelles 2012

© 2012, éditions al-Hadîth, Bruxelles
ISBN : 978-2-87545-013-5
http://www.haditheditions.com
daralhadith@hotmail.com

CECJ
100, rue de la limite – 1210 Bruxelles
Tél. : 0032 2 223 78 90
Fax : 0032 2 223 58 88

TRANSCRIPTION

Arabe	Français	Exemple	Phonétique
ء	'	مُؤْمِنٌ	*mu'min*
ب	b	بَرَكَةٌ	*baraka*
ت	t	تَفْسِيرٌ	*tafsîr*
ث	th	ثَوَابٌ	*thawâb*
ج	j	جَنَّةٌ	*janna*
ح	ḥ	حَدِيثٌ	*ḥadîth*
خ	kh	خَيْرٌ	*khayr*
د	d	دِينٌ	*dîn*
ذ	dh	ذِكْرٌ	*dhikr*
ر	r	رَحْمَةٌ	*raḥma*
ز	z	زَكَاةٌ	*zakât*
س	s	سُنَّةٌ	*sunna*
ش	sh	شَهَادَةٌ	*shahâda*
ص	ṣ	صَلَاةٌ	*ṣalât*

Arabe	Français	Exemple	Phonétique
ض	ḍ	ضَرُورَةٌ	*ḍarûra*
ط	ṭ	طَهَارَةٌ	*ṭahâra*
ظ	ẓ	ظُلْمٌ	*ẓulm*
ع	'	عَدْلٌ	*'adl*
غ	gh	غُفْرَانٌ	*ghufrân*
ف	f	فِقْهٌ	*fiqh*
ق	q	قُرْءَانٌ	*qur'ân*
ك	k	كِتَابٌ	*kitâb*
ل	l	لِسَانٌ	*lisân*
م	m	مَسْجِدٌ	*masjid*
ن	n	نَبِيٌّ	*nabî*
ه	h	هُدَى	*hudâ*
و	w	وُضُوءٌ	*wuḍû'*
ي	y	يُسْرٌ	*yusr*

Les voyelles longues:

ا – â
و – û
ي – î

Nous rendons les voyelles longues ا et ى par â, و par û et ي par î. Nous ne transcrivons pas le *hamza* (ء) initial. Nous ne transcrivons pas le ة sauf à la fin des mots en état construit. Après â, nous le transformons en t.

ABRÉVIATIONS

H. : Hégire
p. : page
t. : t.

[ ] : ajout du traducteur
NDT : note du traducteur

Préface

Au Nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Louange à Allah, Seigneur de l'univers. Que la prière et le salut d'Allah soient sur notre Prophète Muḥammad, ainsi que sur sa famille et ses Compagnons !

Les éditions al-Hadîth ont le plaisir de présenter au public francophone une œuvre magistrale de l'un des plus éminents savants musulmans, le cheikh de l'islam par excellence, Taqiyy al-Dîn Aḥmad Ibn Taymiyya ﷺ. Il s'agit de son épître intitulée *Raf' al-Malâm 'an al-A'imma al-A'lâm*.

Brève biographie d'Ibn Taymiyya

Le cheikh de l'islam, Taqiyy al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad Ibn Taymiyya, naquit en 661H./1263 ap. J.-C. dans la province de Ḥarrân au sud-est de la Turquie actuelle.

À l'âge de six ans, le jeune Aḥmad et le reste de sa famille furent emmenés par leur père, le savant 'Abd al-Ḥalîm Ibn 'Abd al-Salâm, à Damas pour fuir l'arrivée des Mongols qui venaient d'envahir la province voisine de Diyarbakir.

Aḥmad Ibn Taymiyya grandit dans une famille versée dans le savoir islamique. Son grand-père, 'Abd al-Salâm Ibn Taymiyya, fut juriste, spécialiste des lectures coraniques et exégète. Son père, 'Abd al-Ḥalîm Ibn 'Abd al-Salâm, fut juge à Ḥarrân après la mort de son père, ainsi que prêcheur et mufti.

Durant sa jeunesse, Ibn Taymiyya se distingua par sa capacité de mémorisation hors du commun et sa compréhension rapide et profonde de ce qu'il lisait et écoutait. S'intéressant aux différentes branches du savoir islamique telles que la jurisprudence, l'exégèse, les sciences du hadith et les fondements

du droit, le futur érudit se consacra également aux sciences profanes comme l'astronomie, la médecine, etc.

Très jeune, il commença à enseigner et à émettre des avis juridiques. Ainsi, à l'âge de 22 ans, il remplaça son père, décédé en 682H., et devint enseignant à l'école *Dâr al-Ḥadîth al-Sukkariyya* de Damas. L'année suivante, c'est à la grande mosquée des Omeyyades qu'il enseigna l'exégèse coranique.

Parallèlement à ses activités intellectuelles, le cheikh s'impliqua également personnellement dans la lutte contre les Mongols et les Croisés. Devant l'avancée des Tatars, la plupart des notables fuirent Damas tandis qu'il y demeura pour organiser la résistance. Il alla à la rencontre du général mongol qui dirigeait l'invasion pour réclamer, entre autres, la libération des prisonniers musulmans, mais aussi juifs et chrétiens, lors d'une entrevue qui se déroula en 699H./mars 1300 ap. J.-C.

Plusieurs écrits et avis juridiques d'Ibn Taymiyya suscitèrent de vives polémiques et le conduisirent à maintes reprises en prison. Ses opposants furent nombreux, notamment parmi les savants de l'époque, et ils lui reprochèrent ses positions relatives à son dogme conforme à la voie des pieux Anciens. Ainsi, ses épîtres *al-Ḥamawiyya al-Kubrâ* et *al-Wâsiṭiyya*, réfutant entre autres les positions mutazilites et asharites relatives aux Noms et Attributs divins, lui valurent plusieurs comparutions devant les autorités et quelques séjours en prison.

Au cours de son premier emprisonnement (705 à 707H.), suite à l'accusation d'anthropomorphisme, Ibn Taymiyya fut mis avec les détenus de droit commun et leur enseigna huit à dix heures par jour la jurisprudence, la loi islamique et le hadith. Certains de ses codétenus, après leur libération, devinrent cadis ou imams. Quand les autorités eurent vent de

cela, elles le transférèrent dans une autre prison et l'isolèrent dans une cellule.

Bien qu'ayant reçu une formation jurisprudentielle hanbalite, Ibn Taymiyya devint assez tôt indépendant et n'hésita pas à prendre ses distances par rapport aux avis de son école juridique pour adopter ceux d'une autre école chaque fois qu'il considérait qu'ils n'étaient pas conformes à la sunna. Ayant atteint le degré de *l'ijtihâd* lui permettant de fournir son propre effort de déduction, Ibn Taymiyya estimait qu'il était de son devoir de suivre ce qu'il pensait être la vérité même si cela allait à l'encontre d'autres avis existants.

Ainsi, il s'attira les foudres de ses contradicteurs qui considéraient que la porte de *l'ijtihâd* avait été fermée et qu'il était donc obligatoire à tout savant de se rattacher à une école juridique sans la contredire. Ses opposants allèrent parfois jusqu'à le qualifier d'innovateur et d'hérétique lorsqu'il émettait des avis argumentés, mais contraires aux positions officielles des écoles juridiques.

À plusieurs reprises, les autorités lui interdirent d'émettre des avis juridiques et le firent incarcérer notamment pour ses positions relatives à la répudiation prononcée trois fois successivement, au culte des Saints, aux voyages pieux, etc. C'est d'ailleurs en prison, à Damas, qu'il décéda en 728H./1328 ap. J.-C., qu'Allah lui fasse miséricorde !

Présentation de son œuvre *Raf' al-Malâm 'an al-A'imma al-A'lâm*

Cette épître fait partie du onzième tome de la célèbre compilation de fatwas (*Majmû' al-Fatâwâ*) d'Ibn Taymiyya ﷺ réalisée par le cheikh 'Abd al-Rahmân Ibn al-Qâsim et son

fils Muḥammad. Comme toutes les épîtres et fatwas que comprend ce onzième tome, cet ouvrage traite de la science des fondements de la jurisprudence musulmane (*uṣûl al-fiqh*).

De manière plus précise, ce livre se penche sur les causes de la divergence entre les savants dans le domaine de la jurisprudence (*fiqh*). C'est d'ailleurs, de l'avis de nombreux savants et chercheurs, l'une des plus importantes et des meilleures références – si ce n'est la meilleure – dans ce domaine. La plupart de ceux qui ont écrit sur ce sujet après Ibn Taymiyya se sont inspirés de lui.

Ibn Taymiyya ﷺ y fait mention des dix raisons pour lesquelles un juriste (*faqîh*) ne prendrait pas en considération un hadith. Ces raisons concernent donc le domaine de la sunna de manière spécifique et expliquent, entre autres, les divergences qu'il y a eu entre les grands imams de la communauté, notamment les quatre imams : Abû Ḥanîfa, Mâlik Ibn Anas, al-Shâfi'î et Aḥmad Ibn Ḥanbal, et qui existent entre les savants de toute époque. Ces causes se réfèrent à deux éléments principaux : l'authenticité du texte prophétique d'une part et sa compréhension d'autre part.

Ibn Taymiyya ﷺ commence en rappelant que : « aucun savant reconnu par la communauté de manière générale n'enfreint délibérément quoi que ce soit de la sunna du Messager d'Allah ﷺ, que ce soit grand ou petit ». Il conclut en démontrant que le *mujtahid* qui s'est trompé n'est pas blâmable ici-bas ni n'est blâmé dans l'au-delà. Bien plus, « en plus d'être excusé, il est récompensé pour son effort (de déduction) ».

C'est une œuvre de la plus haute importance pour comprendre la complexité de *l'ijtihâd* en islam et les fondements de la jurisprudence musulmane de manière plus générale. La

démarche d'Ibn Taymiyya est à la fois didactique et éducative. Son but est aussi bien de faire connaître les mécanismes généraux de traitement des textes scripturaires, développés et mis en pratique par les savants, que d'enseigner à la communauté le respect dont elle doit faire preuve à l'égard des textes religieux du Coran et de la sunna d'une part et des savants qui fondent leurs efforts de déduction sur ces textes d'autre part.

Notre travail de traduction

La traduction de cette épître et sa relecture n'ont pas été des plus aisées. Il s'agit d'un ouvrage technique et donc compliqué, dans le fond et dans la forme, au vocabulaire savant et au style ancien. Les éditions de cet ouvrage sont nombreuses et présentent des différences, comme c'est souvent le cas.

La première mouture de la traduction a été relue minutieusement et confrontée à quatre versions principales du texte original en arabe, chacune ayant des qualités et des défauts différents :

– la version qui se trouve dans *Majmû' al-Fatâwâ* et qui a servi de référence à pratiquement toutes les éditions de cette épître;

– la version de *Dâr Ibn Rajab* à al-Mansûra (1ère édition en 2003), étude critique d'Abû Muḥammad Ṣalâḥ al-Dîn Ibn 'Alî. Il s'agit de la moins bonne des quatre versions, car elle contient de nombreuses erreurs d'orthographe et/ou d'impression, voire des suppressions de mots et même de lignes dans le corps du texte. Dans le référencement des hadiths cités par Ibn Taymiyya, le vérificateur en a attribué certains à d'autres imams qu'al-Bukhârî et Muslim alors

qu'ils se retrouvent chez ces derniers ou chez l'un d'eux, textuellement ou dans le sens ;

– la version de *Maktabat al-Sunna* au Caire (1ère édition en 1998), étude critique de Muḥammad 'Abd Allah al-Ṭâlibî. Celui-ci a fait un important travail de collationnement entre différentes versions éditées auparavant et s'appuie surtout sur une copie originale datant de l'an 800H., soit moins de 80 ans après la mort d'Ibn Taymiyya. En outre, son référencement des hadiths nous a aussi beaucoup aidés ;

– la version préfacée et annotée par 'Alî Ibn Nâyif al-Shahûd. Il s'agit d'une véritable étude de 384 pages avec une longue introduction (145 pages) et de nombreuses annotations.

Nous soulignons également que les titres dans les versions éditées – du moins celles avec lesquelles nous avons pu travailler – ne se retrouvent pas dans la version de *Majmû' al-Fatâwâ* et ne sont donc pas d'Ibn Taymiyya رحمه الله.

Le référencement des hadiths et les annotations ont été effectués par le département de traduction de la maison d'édition. Nous nous sommes bien entendu aidés des versions à notre disposition, mais nous avons tenu, dans la mesure du possible, à rajouter l'authentification du cheikh Muḥammad Nâṣir al-Dîn al-Albânî رحمه الله pour les hadiths qui ne sont pas rapportés par al-Bukhârî et/ou Muslim.

Pour la traduction des hadiths rapportés par Muslim, nous nous sommes référés à notre traduction du *Ṣaḥîḥ Muslim*, qu'Allah عز وجل nous a permis de publier.

Enfin, soulignons que la plupart des hadiths cités par Ibn Taymiyya le sont dans leur sens et non avec leurs termes exacts. Quand les termes diffèrent grandement de ceux des

hadiths rapportés dans les ouvrages de référence que nous citons, nous l'avons mentionné.

La traduction littérale du titre original serait : « *La levée du blâme adressé aux grands imams* ». Nous avons opté pour un titre qui remonte justement à la source de cette levée de blâme : « *Pourquoi les savants divergent ?* »

Nous nous sommes efforcés de faire en sorte que cette traduction soit la plus fidèle possible au texte original et la plus compréhensible. Si elle peut sembler hermétique par endroits et répétitive par d'autres, cela est entre autres dû à la difficulté du texte original et à son style, puisqu'il s'adresse principalement aux savants et étudiants en sciences religieuses.

Ceci dit, nul n'est à l'abri de l'erreur, glorifié soit Allah à qui appartiennent tous les Attributs de la perfection ! Si, comme nous l'explique Ibn Taymiyya ﷺ, les plus grands érudits se sont trompés, même parmi les nobles Compagnons ﷺ du Prophète ﷺ, ceux qui leur ont succédé sont davantage exposés à l'erreur. Et si les textes de la sunna du Prophète infaillible ﷺ sont soumis à interprétation parmi les savants, les textes des savants – qui eux ne sont pas infaillibles – le sont à plus forte raison.

Nous implorons Allah ﷻ de faire miséricorde à l'ensemble des savants de la communauté musulmane, de faire que ce travail Lui soit sincèrement voué et qu'il soit bénéfique à ses lecteurs. ﴿ Seigneur, pardonne-nous ainsi qu'à nos frères qui nous ont précédés dans la foi, et ne mets dans nos cœurs aucune rancœur pour ceux qui ont cru ! Seigneur, Tu es Compatissant et Très Miséricordieux. ﴾

L'auteur, le cheikh de l'islam Ibn Taymiyya ﷺ, le grand savant, l'érudit inégalé, l'ascète, le dévot scrupuleux, celui dont le cœur a été inondé par la lumière divine, des sciences les plus éminentes et des disciplines les plus créatives, celui qui s'est confiné au respect des lois divines, loin de tout raisonnement insidieux et de toute passion fallacieuse, se cantonnant aux traditions orales et gestuelles transmises par les Anciens, le mufti de toutes les tendances, le savant le plus éminent de son époque, l'unique, Taqiyy al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad Ibn 'Abd al-Ḥalîm Ibn 'Abd al-Salâm Ibn Taymiyya – qu'Allah fasse perdurer les effets de ses bienfaits et élève son statut et son mérite ici-bas et dans l'au-delà – a dit :

Qu'Allah soit loué pour Ses bienfaits ! J'atteste qu'il n'y a de divinité qu'Allah, l'Unique, sans associé sur terre ou dans les cieux, et j'atteste que Muḥammad est Son serviteur, Son Messager et le sceau de Ses Prophètes. Qu'Allah ne cesse de lui accorder Ses Bénédictions et Son Salut, ainsi qu'à sa famille et ses Compagnons, jusqu'au jour de Sa rencontre !

L'obligation de se rallier à Allah, à Son Messager et aux musulmans

Il incombe à tout musulman, après s'être engagé à être loyal envers Allah et Son Messager, de se rallier aux croyants, comme cela est explicité dans le Coran, et plus particulièrement lorsqu'il est question des savants, qui sont les héritiers des Prophètes [1], ceux qu'Allah a comparés aux étoiles scintillantes guidant les voyageurs à travers l'obscurité des plaines et des océans. Aussi les musulmans reconnaissent-ils unanimement leur droiture et leur savoir.

En effet, les pires hommes dans les communautés antérieures à l'avènement de Muḥammad ﷺ étaient leurs savants. Dans la communauté de l'islam, en revanche, ceux qui détiennent le savoir sont les meilleurs hommes, parce qu'ils sont les successeurs du Messager ﷺ à la tête de sa communauté, ceux qui redonnent vie à ses traditions tombées en désuétude.

1 Extrait d'un long hadith rapporté par Abû Dâwud et de nombreux autres savants, jugé authentique par le cheikh al-Albânî ﷺ dans sa vérification de *Sunan Abî Dâwud*, n°3641.

C'est grâce à leurs efforts que le Coran est appliqué et c'est par le Coran qu'ils sont élevés ; c'est par leur plume que le Coran s'explique et c'est par le Coran qu'eux s'expriment.

Contradictions entre des avis de savants et des traditions du Messager d'Allah ﷺ

Aucun savant, reconnu par la communauté de manière générale, n'enfreint délibérément quoi que ce soit de la sunna du Messager d'Allah ﷺ, que ce soit important ou petit. En effet, les savants reconnaissent unanimement qu'il est obligatoire de suivre le Messager ﷺ.

Ainsi, on peut faire une sélection dans les propos des gens, prendre leurs dires ou les délaisser, à l'exception de ceux du Messager d'Allah ﷺ. Toutefois, si un savant émet un avis allant à l'encontre d'un hadith authentique, il a forcément une excuse valable. Ces excuses peuvent être classées en trois catégories :

– premièrement : il pense que ces propos ne remontent pas au Prophète ﷺ ;

– deuxièmement : il pense que ces propos prophétiques ne s'appliquent pas à la question traitée ;

– troisièmement : il pense que le jugement [émis par ce hadith] a été abrogé.

Raisons amenant les savants à contredire une tradition prophétique

Les trois catégories précitées se justifient à leur tour par de nombreuses raisons :

1 Le hadith n'est pas parvenu au savant

Celui qui n'a pas eu connaissance d'une tradition n'est pas tenu de connaître ses implications. Lorsqu'il se prononce sur une question alors qu'un hadith ne lui est pas parvenu – en se basant sur le sens explicite d'un verset ou d'un autre hadith, en faisant une analogie (*qiyâs*) ou en attribuant à la question son jugement d'origine (*istiṣ-ḥâb*) –, il se peut très bien que le jugement émis par ce savant soit en conformité avec ce hadith, tout comme il se peut qu'il le contredise.

Cette raison justifie le plus fréquemment la plupart des opinions des Anciens contredisant certains hadiths. En effet, nul ne pourrait prétendre, dans cette communauté, connaître l'ensemble des hadiths du Messager d'Allah ﷺ.

Ainsi, le Prophète ﷺ s'exprimait, émettait des jugements religieux, tranchait dans des litiges ou faisait certaines choses en présence des Compagnons. Ces derniers, ou une partie d'entre eux, transmettaient ensuite ce qu'ils avaient vu ou entendu. Ce savoir parvenait alors à ceux qu'Allah voulait parmi les savants d'entre les Compagnons, ceux de la génération qui leur a succédé et ceux qui vinrent après eux.

De même, le Prophète ﷺ s'exprimait dans différentes assemblées, émettait des jugements, tranchait ou faisait certaines choses en présence d'un public différent qui, à son tour, transmettait autant qu'il le pouvait ce dont il avait été témoin.

Ceux-ci possédaient donc un savoir que ne possédaient pas les autres, et inversement.

C'est ainsi que les savants parmi les Compagnons et leurs successeurs se distinguent les uns par rapport aux autres en fonction de l'importance ou de la qualité du savoir qu'ils sont parvenus à rassembler.

Les Compagnons ne connaissaient pas l'ensemble des hadiths

Il serait inconcevable de prétendre qu'une personne puisse cerner l'ensemble des hadiths du Messager d'Allah ﷺ. Ainsi, les califes bien guidés connaissaient le mieux les faits et gestes du Messager d'Allah ﷺ ainsi que sa tradition, en particulier Abû Bakr al-Ṣiddîq ؓ. En effet, il ne le quittait ni en ville ni au cours de ses voyages. Il lui tenait compagnie la plupart du temps, allant jusqu'à veiller les nuits avec lui à discuter des affaires des musulmans.

Il en est de même pour 'Umar Ibn al-Khaṭṭâb ؓ. Le Prophète ﷺ avait pour habitude de dire : « Je suis entré, Abû Bakr, 'Umar et moi… Je suis sorti, Abû Bakr, 'Umar et moi… »[1]

Néanmoins, lorsque l'on questionna Abû Bakr ؓ au sujet de la part d'héritage devant être attribuée à la grand-mère, il répondit : « Rien ne te revient dans le Livre d'Allah et je n'ai pas connaissance que tu aies quelque chose dans la tradition du Messager d'Allah ﷺ, mais je vais toutefois questionner les gens ».

1 Al-Bukhârî n°3685 et *Ṣaḥîḥ Muslim,* t.5 n°6187, éditions al-Hadîth.

Il adressa donc la question aux gens et al-Mughîra Ibn Shu'ba ainsi que Muḥammad Ibn Maslama se levèrent pour attester que le Prophète ﷺ avait attribué à la grand-mère un sixième de l'héritage. [1]

Cette sunna était également parvenue à 'Imrân Ibn Ḥusayn ﷺ. Ces trois Compagnons ne sont pourtant pas de la même stature qu'Abû Bakr, 'Umar ou les autres califes bien guidés, mais ils étaient cependant les seuls à connaître cette sunna dont l'application fut validée par l'ensemble de la communauté.

De même, 'Umar Ibn al-Khaṭṭâb ﷺ ne connaissait pas la sunna relative à la bienséance, consistant à demander la permission d'entrer [à trois reprises]. C'est Abû Mûsâ ﷺ qui l'en informa en prenant les Médinois (Anṣâr) à témoin. Pourtant, 'Umar était plus savant que celui qui lui rapporta cette sunna. [2]

---

1 Hadith faible (*mursal*) rapporté par l'imam Mâlik, Abû Dâwud (2894), al-Tirmidhî (2100-2101) et d'autres selon Qabîṣa Ibn Dhu'ayb qui ne l'a pas entendu d'Abû Bakr et n'a pas assisté à cet événement.

2 Abû Sa'îd al-Khudrî a dit: « J'étais assis parmi les Anṣâr lorsque arriva Abû Mûsâ le visage empli d'effroi. Il dit: "J'ai frappé à la porte de 'Umar à trois reprises, mais il n'a pas répondu, dit-il, alors je suis parti. 'Umar me demanda par la suite pourquoi je n'avais pas insisté. Je répondis: "J'ai demandé la permission d'être reçu à trois reprises, mais elle ne m'a pas été accordée. Alors je suis parti, parce que le Messager d'Allah ﷺ a dit: "Si l'un d'entre vous demande à trois reprises la permission d'être reçu et que celle-ci ne lui est pas accordée, qu'il s'en retourne!„" – "Par Allah! Je te mets en demeure d'en apporter la preuve", s'exclama 'Umar. Abû Mûsâ demanda si quelqu'un dans l'assemblée avait entendu ces propos de la bouche du Prophète ﷺ. – "Par Allah, seul le plus jeune d'entre nous t'accompagnera", lança Ubay Ibn Ka'b. Il se trouvait que j'étais le plus jeune (dit Abû Sa'îd al-Khudrî). J'allai donc avec lui pour annoncer à 'Umar que le Prophète ﷺ avait bien dit cela ». Rapporté par al-Bukhârî n°2062 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.5 n°5631, éditions al-Hadîth.

'Umar ne savait pas non plus qu'une femme pouvait hériter du prix du sang versé pour la mort de son époux. Il considérait que le prix du sang ne revenait qu'aux proches parents du père (*al-'âqila*)[1]. C'est al-Dahhâk Ibn Sufyân, gouverneur du Messager d'Allah ﷺ dans certaines régions rurales, qui lui adressa une missive l'informant que le Messager d'Allah ﷺ avait permis que l'épouse d'Ashyam al-Dibâbî puisse hériter du prix du sang versé pour la mort de son époux. 'Umar revint alors sur sa position et dit: « J'aurais jugé autrement si cela ne m'était pas parvenu. »[2]

Il ne savait pas non plus quelle position adopter vis-à-vis de la capitation (*jizya*): devait-elle ou non être acceptée de la part des zoroastriens? 'Abd al-Rahmân Ibn 'Awf ﷺ l'informa alors que le Messager d'Allah ﷺ avait dit à leur sujet: « Administrez-leur le même traitement que celui réservé aux gens du Livre! »[3]

Lorsque 'Umar ﷺ arriva à Sargh et qu'il fut informé qu'une épidémie de peste sévissait dans le Shâm, il consulta les émigrés de la première heure présents à ses côtés, puis les Médinois et, enfin, les hommes ayant participé à la conquête de La Mecque. Chacun exprima son avis sur la question sans pour autant s'appuyer sur une tradition prophétique, jusqu'à ce que 'Abd al-Rahmân Ibn 'Awf vienne l'informer de la

1 *Al-'âqila*: les membres du clan patriarcal et les proches du père s'acquittant du prix du sang dans le cas d'un homicide involontaire.

2 Sa'îd Ibn al-Musayyab a rapporté que 'Umar disait: « Le prix du sang est dû aux proches du père et l'épouse n'hérite rien du prix du sang versé pour la mort de son époux ». C'était avant qu'al-Dahhâk Ibn Sufyân al-Kilâbî ne vienne l'informer que le Messager d'Allah ﷺ lui avait adressé une missive dans laquelle il lui ordonnait de comprendre dans l'héritage de l'épouse d'Ashyam al-Dibâbî le prix du sang versé pour la mort de son époux. Rapporté par al-Tirmidhî, Abû Dâwud et d'autres; authentifié par al-Albânî.

3 Al-Tirmidhî n°1635, Abû Dâwud n°3043 et d'autres; authentifié par al-Albânî.

pratique du Messager d'Allah ﷺ en cas de peste. En effet, le Prophète ﷺ a dit : « Si elle apparaît dans une région où vous vous trouvez, n'en sortez pas en cherchant à fuir ! Et, s'il vous parvient qu'elle sévit dans une région, ne vous y rendez pas ! »[1]

Dans un entretien avec Ibn 'Abbâs, 'Umar évoqua le cas d'une personne qui serait envahie par le doute au cours de l'accomplissement de la prière. Il ne connaissait pas la tradition prophétique à ce sujet. 'Abd al-Raḥmân Ibn 'Awf l'informa que le Prophète ﷺ avait dit : « Qu'il délaisse le doute et qu'il se fonde sur ce dont il est sûr ! »[2]

Un jour, alors qu'il était en voyage, le vent se mit à souffler en rafales. Il dit alors : « Lequel d'entre vous connaît un hadith concernant le vent ? » Abû Hurayra explique que cette question parvint à ses oreilles alors qu'il se trouvait au bout du convoi. Il pressa donc sa monture. Lorsqu'il arriva à la hauteur de 'Umar, il l'informa de ce que le Prophète ﷺ avait ordonné de faire lorsque le vent souffle avec violence.[3]

Ainsi, 'Umar ne connaissait aucune de ces traditions avant d'en être informé par d'autres qui n'avaient pas son niveau de savoir. En d'autres occasions, alors qu'il n'avait pas pris connaissance de certaines traditions prophétiques, il émit des jugements qui ne s'y conformaient pas, comme lorsqu'il considéra que la compensation pécuniaire (*diya*) pour la perte d'un doigt diffère en fonction de l'importance de l'utilité

1 Al-Bukhârî n°5729 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.5 n°5784, éditions al-Hadîth.

2 Aḥmad, t.1 p.190, al-Tirmidhî n°398 et d'autres ; authentifié par al-Albânî.

3 Le Prophète ﷺ a dit : « Le vent vient de la clémence d'Allah, il est porteur de miséricorde ou de châtiment. Si vous en êtes témoins, ne l'injuriez pas et demandez à Allah le bien qu'il renferme ainsi que la protection d'Allah contre son mal ! » Rapporté par 'Abd al-Razzâq et Abû Dâwud ; authentifié par al-Albânî.

du doigt perdu [1]. Abû Mûsâ et Ibn 'Abbâs, pourtant bien inférieurs à lui dans le savoir, savaient que le Prophète ﷺ avait dit : « Celui-ci et celui-là sont identiques. » – c'est-à-dire le pouce et l'annulaire. [2]

Cette tradition parvint à Mu'âwiya ﷺ au cours de son califat et il décida de l'appliquer. Ainsi, les musulmans n'eurent d'autre choix que de s'y soumettre. 'Umar n'est cependant pas à blâmer, puisque cette tradition ne lui était pas parvenue.

Il interdisait également – ainsi que son fils 'Abd Allah ﷺ et d'autres personnes de grand mérite – aux pèlerins de se parfumer avant la sacralisation (*iḥrâm*) et avant le déferlement (*ifâḍa*) vers La Mecque, après avoir lapidé la stèle d'al-'Aqaba. [3]

Il n'avait pas connaissance du hadith de 'Âisha ﷺ : « J'ai personnellement parfumé le Messager d'Allah ﷺ lorsqu'il voulut se sacraliser, avant qu'il ne le fasse, et je l'ai parfumé lorsqu'il s'est désacralisé, avant le *ṭawâf* ». [4]

Il ordonnait également à celui qui portait des chaussons (*khuff*) de se contenter de passer les mains dessus tant qu'il ne les avait pas retirés, sans fixer de limite dans le temps. [5]

1 Hadith authentique rapporté par 'Abd al-Razzâq et al-Bayhaqî.

2 Al-Bukhârî n°6895 et Abû Dâwud n°4557, ainsi que d'autres.

3 Mâlik et Aḥmad, et voir *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.3 n°2842, éditions al-Hadîth.

4 Al-Bukhârî n°1539 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.3 n°2824, éditions al-Hadîth.

5 Al-Bayhaqî rapporte dans un hadith authentique que 'Uqba Ibn 'Âmir al-Juhanî a cité : « J'ai quitté le Shâm pour me diriger vers Médine un vendredi. Je suis allé rendre visite à 'Umar Ibn al-Khaṭṭâb qui me dit : "Quand as-tu mis tes chaussons aux pieds ?" – "Vendredi", répondis-je. – "Les as-tu retirés depuis ?", ajouta-t-il. – "Non", repris-je. – "Tu t'es conformé à la sunna !" me dit-il alors ». Cf. *al-Sunan al-Kubrâ*, t.1 p.280. Parmi ceux qui ne fixaient pas de limitation dans le temps, il y a al-Ḥasan comme le rapporte 'Abd al-Razzâq dans *al-Muṣannaf* et Ibn 'Umar comme le rapportent al-Bayhaqî et al-Ḥâkim.

Plusieurs Anciens se sont par ailleurs ralliés à son avis sur cette question. Cela n'est dû qu'au fait que les hadiths parlant du délai [durant lequel il est permis de passer les mains sur les chaussons] et jugés authentiques par d'autres, moins savants qu'eux, ne leur sont pas parvenus. L'établissement de ce délai a pourtant été rapporté du Prophète ﷺ dans différents récits authentiques. [1]

'Uthmân ﷺ aussi ne sut que la veuve devait observer le délai de viduité dans le domicile du défunt que lorsque al-Furay'a Bint Mâlik, la sœur d'Abû Sa'îd al-Khudrî, le mit au courant de ce que le Prophète ﷺ lui avait dit, suite au décès de son mari : « Reste dans ta demeure jusqu'à ce que le délai arrive à son terme ! » [2] 'Uthmân s'y conforma alors.

Un jour, on vint lui offrir un gibier chassé spécialement pour lui. Alors qu'il allait en manger, 'Alî ﷺ l'informa que le Prophète ﷺ avait refusé de la viande qu'on lui avait offert. [3]

Quant à 'Alî ﷺ, il a dit : « Lorsque j'entendais un hadith de la bouche du Messager d'Allah ﷺ, Allah m'en faisait tirer le profit qu'Il voulait bien m'accorder. Mais, si c'est un autre qui me le rapporte, j'exige de lui qu'il jure [en avoir été le témoin]. Je ne le crois que s'il prête serment. Abû Bakr m'a rapporté un hadith et Abû Bakr a dit vrai. » Puis, il évoqua le célèbre hadith établissant la prière du repentir. [4]

Il a aussi émis le jugement, ainsi qu'Ibn 'Abbâs et d'autres, selon lequel la femme enceinte dont le mari décède doit respecter le délai de viduité le plus long [soit quatre mois et dix jours, soit jusqu'à l'accouchement]. Ceux-ci n'avaient

1 Voir *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.1 n°639, éditions al-Hadîth.

2 Abû Dâwud n°2300, al-Tirmidhî n°1204 et d'autres ; authentifié par al-Albânî.

3 Abû Dâwud n°1832 et authentifié par al-Albânî.

4 Abû Dâwud n°1521, al-Tirmidhî n°406 et d'autres ; authentifié par al-Albânî.

cependant pas connaissance de la disposition établie par le Messager d'Allah ﷺ au sujet de Subay'a al-Aslamiyya, à savoir que son délai de viduité prenait fin au moment de son accouchement. [1]

'Alî, Zayd, Ibn 'Umar et d'autres ont également jugé que la femme n'avait pas droit à la dot dans le cas où son mari décède avant de la lui remettre et s'il n'a pas encore consommé le mariage. La tradition établie par le Messager d'Allah ﷺ au sujet de Burû' Bint Wâshiq ne leur était pas parvenue. [2]

La liste est encore longue. Les exemples rapportés des Compagnons du Messager d'Allah ﷺ à ce sujet sont excessivement nombreux.

Quant aux exemples rapportés des savants leur ayant succédé, ils sont au-delà de tout recensement et se comptent par milliers. Les Compagnons étaient les plus savants, ceux qui avaient la meilleure compréhension, les plus pieux et l'élite de cette communauté alors que ceux qui leur ont succédé jouissent d'un rang moins élevé. Une partie de la sunna échappe donc à plus forte raison à ces derniers. Cet état de fait

1 Subay'a avait accouché quelques nuits après la mort de son mari. Elle vint demander au Prophète ﷺ l'autorisation de se remarier. Il la lui accorda et elle se maria. Rapporté par al-Bukhârî n°5320. Quant à l'avis de 'Alî où il impose l'arrivée à terme du délai de viduité, il est rapporté par Ibn Jarîr dans son *Tafsîr*, t.28 p.143, mais la chaîne de transmission est faible. L'avis d'Ibn 'Abbâs selon lequel il impose le plus long délai de viduité prévu par la loi est rapporté par Muslim, al-Nasâ'î et Mâlik.

2 Ibn Mas'ûd fut questionné au sujet d'un homme qui a épousé une femme et qui est mort avant d'avoir fixé la dot et consommé le mariage. Il répondit: « Lui revient une dot équivalente à celles données habituellement aux femmes de sa tribu, sans préjudice ni excès. Elle doit respecter le délai de viduité et a droit à l'héritage ». Ma'qil Ibn Sinân al-Ashja'î se leva alors et dit: « Le Messager d'Allah a statué comme toi sur le cas de Burû' Bint Wâshiq, une femme de notre tribu ». Ibn Mas'ûd fut content d'entendre cela. Rapporté par al-Tirmidhî n°1145, Abû Dâwud n°2114 et d'autres; authentifié par al-Albânî.

est si évident qu'il ne requiert aucune explication. Aussi, celui qui considère que tous les hadiths authentiques sont parvenus à chacun des savants – ou à un savant en particulier – commet une faute des plus grossières.

Les hadiths prophétiques ne se restreignent pas à des recueils en particulier

Aucun recueil en particulier ne recense l'entièreté des traditions prophétiques. On ne peut prétendre, parce que les hadiths ont été compilés et rassemblés, qu'il est peu probable qu'on n'ait pas eu connaissance de certains d'entre eux. En effet, ces célèbres recueils de traditions prophétiques n'ont été compilés qu'après la disparition des imams que l'on suit. Ainsi, on ne saurait prétendre que des recueils particuliers puissent recenser l'entièreté des hadiths du Messager d'Allah ﷺ. De plus, à supposer que ce soit le cas, il est inconcevable qu'un savant puisse connaître l'intégralité de ce que tous les livres contiennent. C'est pratiquement impossible !

Il se peut même qu'une personne en possession de nombreux recueils ne connaisse pas l'intégralité de ce qu'ils renferment. Or, les savants ayant vécu avant que ces recueils soient assemblés connaissaient bien mieux les traditions du Prophète ﷺ que leurs successeurs. Effectivement, il est tout à fait possible que bon nombre de traditions leur étant parvenues et qu'ils tiennent pour authentiques ne nous soient arrivées que par l'intermédiaire de narrateurs ignorés[1], ou par des

1 L'ignorance d'un narrateur dans la science du hadith fait référence à deux cas de figure : l'ignorance complète de son identité ou de son degré de probité.

chaînes de transmission discontinues [1], ou encore qu'elles ne nous soient pas du tout parvenues. Leur mémoire renfermait bien plus d'informations que les livres compilés. Quiconque connaît le sujet ne saurait mettre en doute cet état de fait.

Le *mujtahid* [2] n'est pas tenu de connaître l'intégralité des hadiths

On ne peut pas non plus prétendre que celui qui ne connaît pas l'intégralité des hadiths n'est pas *mujtahid*, car si l'on devait poser comme condition que tout ce que le Prophète ﷺ a dit ou fait dans le domaine religieux soit connu, il n'y aurait pas le moindre *mujtahid* dans cette communauté.

Ce qui est exigé du savant, c'est qu'il connaisse la majorité de ces hadiths de sorte que peu de détails lui échappent. Ensuite, ces quelques détails pourraient contredire ce qui lui est parvenu et, dans ce cas, il serait excusé.

2 Le hadith n'est pas établi pour l'un, mais l'est pour l'autre

Dans ce cas, le hadith est parvenu au savant, mais il ne le tient pas pour authentique, soit parce qu'il ignore son narrateur direct – celui qui le précède ou tout autre narrateur de la chaîne de transmission – ou parce que la probité de ce narrateur est entachée, soit parce qu'il est connu pour sa mauvaise

1 La discontinuité (*inqiṭâ'*) dans la science du hadith fait référence à l'absence d'un narrateur à un niveau ou deux de la chaîne de transmission.

2 Savant qui fournit un effort, de manière autonome et indépendante, afin de parvenir à l'établissement de jugements religieux. Il constitue le degré ultime dans la maîtrise des sciences religieuses. NDT.

mémorisation, ou parce que le hadith lui est parvenu avec une chaîne de transmission discontinue, ou parce que le narrateur n'a pas retenu fidèlement le contenu du hadith.

Mais il se peut que :

– ce même hadith ait été transmis à d'autres par des narrateurs dignes de confiance ;

– ou que d'autres connaissent le narrateur – que le premier savant ne connaît pas – et le jugent digne de confiance ;

– ou que d'autres que ceux qui sont discrédités à ses yeux aient rapporté ce hadith ;

– ou qu'une autre version du hadith ait été transmise avec une chaîne de transmission continue ;

– ou que d'autres traditionnistes connus pour leur bonne mémorisation en aient préservé fidèlement le contenu ;

– ou que cette version du hadith soit appuyée par d'autres versions qui témoignent de sa véracité (*shawâhid*) et qui la soutiennent (*mutâba'ât*)[1] au point d'en établir l'authenticité.

C'est également un cas de figure très répandu. On le retrouve, plus fréquemment que dans la première génération, dans les deuxième (*al-Tâbi'ûn*) et troisième générations (*tâbi' al-Tâbi'în*), jusqu'à l'époque des quatre imams après eux. En effet, les hadiths s'étaient répandus et étaient devenus célèbres, mais ils parvenaient toutefois à beaucoup de savants

1 Ibn Kathîr ﷺ explique : « Prenons Ḥammâd Ibn Salama qui rapporte un hadith d'Ayyûb, qui le tient de Muḥammad Ibn Sîrîn d'après Abû Hurayra, qui le rapporte du Prophète ﷺ. Si un autre que Ḥammâd le rapporte d'Ayyûb, ou qu'un autre qu'Ayyûb le rapporte de Muḥammad, ou qu'un autre que Muḥammad le rapporte d'Abû Hurayra, ou qu'un autre qu'Abû Hurayra le transmet du Prophète ﷺ, ces différentes versions sont appelées *mutâba'ât* (*litt.* suites). Si le même sens que celui que renferme le hadith est transmis dans d'autres versions d'après un Compagnon différent, ces versions seront appelées *shawâhid* (*litt.* témoins). Voir *al-Bâ'ith al-Ḥathîth* d'Aḥmad Shâkir, p.49.

par des voies faibles alors qu'ils parvenaient à d'autres par des voies authentiques. Ces hadiths constituent donc une preuve sous cette forme, bien qu'ils ne soient pas parvenus à ceux qui les ont contredits. C'est ainsi que l'on trouve plusieurs imams exprimant un avis conforme à ce qu'un hadith indique, sous réserve de l'authenticité de ce hadith. Utilisant des formules du type : « Mon avis sur cette question est ceci ou cela… Tel hadith a été rapporté sur le sujet qui nous occupe et mon avis s'y conforme si son authenticité est avérée ».

3 La déduction de l'un, contraire à celle d'un autre, est que le hadith est faible

Le savant acquiert la conviction, par un effort de déduction que le hadith est faible, sans tenir compte de l'existence d'une autre version, alors qu'un autre le juge authentique. Pour ceux qui affirment que tout *mujtahid* a raison, il importe peu de savoir si c'est l'un qui a raison, ou l'autre, ou les deux en même temps. Les raisons en sont les suivantes :

– l'un des deux savants peut juger le rapporteur du hadith faible alors que l'autre le considère comme digne de confiance. La science relative aux narrateurs est vaste. Ainsi, il se peut que celui qui a raison soit celui qui le juge faible, parce qu'il a eu connaissance d'un élément le discréditant. D'un autre côté, il se peut que celui qui a raison soit l'autre, car il sait que cet élément n'est pas discréditant, soit parce que la nature de cet élément n'appuie pas le discrédit, soit parce que le rapporteur avait une excuse valable le mettant à l'abri de tout discrédit. Cette catégorie englobe énormément de cas de figure. En effet, il y a autant de

consensus et de divergences parmi les érudits de la science des narrateurs que parmi n'importe quels autres savants dans leurs sciences respectives ;

– le savant pourrait avoir la conviction que le narrateur du hadith ne l'a pas entendu de celui de qui il le rapporte, mais un autre, au contraire, aurait la conviction qu'il l'a bien entendu, pour des raisons connues justifiant cela ;

– le narrateur a connu deux étapes dans sa vie : une étape où les narrations qu'il a transmises étaient acceptées et une autre où il s'est mis à confondre parce que sa mémoire n'était plus fiable ou parce que ses écrits avaient brûlé ou avaient été détruits. Ainsi, les narrations qu'il a transmises durant sa première étape, avant sa confusion, sont acceptées, alors que celles transmises après sont jugées faibles. Il se peut donc qu'un savant ne sache pas si le hadith en question a été transmis par le narrateur durant la première ou la seconde étape, alors qu'un autre sait que la transmission a été faite durant la première étape ;

– le narrateur a oublié qu'il a transmis le hadith en question, ou bien il nie l'avoir transmis en ayant la conviction que cela suffit pour le juger faible, alors que d'autres considèrent que l'on peut se baser dessus : ce cas de figure est classique ;

– beaucoup de savants du Hedjaz considèrent que l'on ne peut pas se baser sur un hadith provenant d'Irak ou du Shâm si celui-ci n'a pas un fondement dans le Hedjaz, au point que l'un d'entre eux a dit : « Considérez les hadiths des Irakiens comme ceux des gens du Livre, ne leur prêtez pas foi et ne les démentez pas ! » On demanda à l'un : « Est-ce que [la chaîne de transmission] : Sufyân, d'après Mansûr, d'après Ibrâhîm, d'après 'Alqama, d'après 'Abd Allah" fait autorité ? » Il répondit : « Si elle n'a pas un fondement dans

le Hedjaz, non ! » C'est parce qu'ils avaient la conviction que les savants du Hedjaz avaient préservé la sunna de sorte que rien ne leur avait échappé et que les hadiths des savants irakiens n'étaient pas fiables. Il fallait donc adopter à leur égard une position d'abstention. D'un autre côté, certains savants irakiens considèrent à leur tour qu'il ne faut pas accepter les hadiths des gens du Shâm.

La plupart des savants rejettent toutefois l'affaiblissement des hadiths sur base d'un tel critère. En effet, le hadith fait autorité tant que sa chaîne de transmission est bonne, qu'il provienne du Hedjaz, d'Irak, du Shâm ou de toute autre région.

Abû Dâwud al-Sijistânî a écrit un recueil recensant les traditions prophétiques transmises uniquement par les savants de régions précises. Il a mis en évidence les narrations dans lesquelles les savants des diverses contrées divergent les uns par rapport aux autres et qui ne se retrouvent pas avec des chaînes de transmission chez d'autres, comme à Médine, La Mecque, Tâ'if, Damas, Homs, Koufa, Bassora et d'autres.

Il existe encore bien d'autres motifs pouvant expliquer le fait qu'un savant puisse juger un hadith faible alors que d'autres le jugent authentique.

4 Les conditions relatives à l'information d'un seul narrateur[1] diffèrent chez l'un et chez l'autre

Pour valider la narration d'un seul narrateur, probe et érudit, le savant pose des conditions qui ne sont pas retenues par d'autres. En effet, certains stipulent comme condition que le hadith soit confronté au Coran et à la sunna; d'autres exigent que le narrateur soit spécialisé dans la jurisprudence, si le hadith transmis contredit l'analogie aux fondements du *fiqh*; d'autres encore posent comme condition que le hadith soit répandu et connu, s'il porte sur un sujet courant du quotidien, etc. Il existe d'autres conditions connues dans les ouvrages spécialisés.

5 Le hadith parvenu à un savant est établi, puis il l'oublie

Ceci arrive tant pour le Coran que pour la sunna. C'est le cas du célèbre hadith où 'Umar ﷺ fut questionné au sujet de l'homme en état d'impureté majeure qui est en voyage et qui ne dispose pas d'eau. 'Umar dit: « Il ne prie pas jusqu'à ce qu'il trouve de l'eau ». 'Ammâr intervint alors et lui dit: « Ô émir des croyants! Ne te souviens-tu pas de la fois où nous étions sur nos chameaux [en voyage] et que nous étions tous deux en état de *janâba*? Moi, je m'étais vautré dans le sable comme le fait une bête. Quant à toi, tu t'étais abstenu de prier.

1 Le hadith *âḥâd* est celui dont le nombre de narrateurs est en deçà du hadith *mutawâtir* (notoire). Le hadith notoire est celui où plusieurs narrateurs – dont on ne peut concevoir l'accord sur le mensonge, en vertu de leur grand nombre et de la distance les séparant – transmettent à d'autres narrateurs, répondant aux mêmes conditions que les premiers, un hadith qu'ils transmettent à leur tour, et ainsi de suite jusqu'au Prophète ﷺ. NDT.

J'ai ensuite rapporté cela au Prophète ﷺ qui me dit : "Il te suffisait de faire ainsi". Il posa ses deux mains sur le sol, puis s'essuya le visage et les mains. » – « Crains Allah, 'Ammâr ! », lui lança 'Umar. – « Si tu le souhaites, je m'abstiendrai de le mentionner à l'avenir », répliqua 'Ammâr. – « Non, nous t'attribuons ce que tu t'es attribué », répondit 'Umar. [1]

Dans cet exemple, 'Umar fut le témoin d'une sunna et l'oublia par la suite au point d'émettre un jugement la contredisant. 'Ammâr la lui rappela, mais cela n'éveilla guère ses souvenirs. Néanmoins, il ne l'a point démentie. Au contraire, il autorisa 'Ammâr à la transmettre.

Dans un exemple encore plus marquant, 'Umar dit lors d'un discours : « Nul n'offre une dot supérieure à celles attribuées aux épouses ou aux filles du Prophète ﷺ sans que je la rejette. » Une femme dit alors : « Ô émir des croyants ! Pourquoi nous prives-tu de ce qu'Allah nous a attribué !? » Elle récita ensuite : ﴿ ...et que vous ayez donné à l'une un *qinṭâr* [2] ﴾. 'Umar se rangea alors à ses propos. Il connaissait pourtant ce verset, mais l'avait oublié. [3]

On rapporte également à ce sujet que, le jour de la bataille du Chameau, 'Alî rappela à al-Zubayr une prédiction que leur avait faite le Messager d'Allah ﷺ. Al-Zubayr s'en souvint et quitta le champ de bataille. [4]

1 Al-Bukhârî n°347 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.1 n°818, éditions al-Hadîth.

2 Coran, *al-Nisâ'* : 20. Un *qinṭâr* vaut mille pièces d'or, d'où le mot latin : quintal.

3 Dans le hadith, il est précisé que le Prophète ﷺ n'a épousé aucune de ses femmes ou donné en mariage une de ses filles pour plus de douze onces. Rapporté par Ibn Mâjah n°1887, al-Tirmidhî n°1114 et Abû Dâwud n°2106 ; authentifié par al-Albânî رحمه الله.

4 Rapporté par al-Ḥâkim et Abû Ya'lâ. L'authenticité de cette histoire est contestée. La plupart des savants la déclarent faible tandis que d'autres, comme Ibn Kathîr رحمه الله, la jugent fiable.

Il existe de nombreux exemples à ce sujet, concernant les Anciens ou leurs successeurs.

6 Le savant ne connaît pas le sens de certains termes

Il se peut que la signification du hadith échappe au savant, parfois parce que certains termes dans la narration lui sont étrangers comme, par exemple, la *muzâbana*[1], la *muḥâqala*[2],la *mukhâbara*[3], la *mulâmasa*[4], la *munâbadha*[5] ou le *gharar*[6] et d'autres ont une interprétation qui peut faire l'objet de divergences auprès des savants.

1 Cela consiste à vendre un bien connu et présent contre un autre bien de même nature, mais inconnu et absent, comme des dattes dont on dispose contre d'autres dattes qui n'ont pas encore été récoltées. Cette transaction a été interdite par le Prophète ﷺ, car elle contient une part d'aléatoire et une forme d'usure.

2 Cela consiste à vendre des céréales avant leur arrivée à maturité. Cette transaction a été interdite par la sunna.

3 Le propriétaire confie une terre à un paysan pour qu'il la cultive contre une partie de la récolte.

4 Type de vente remontant à la *jâhiliyya* et interdit par la sunna. Par exemple, une personne disait à une autre : « Je te vends mon vêtement contre le tien, mais aucun de nous ne peut inspecter le vêtement de l'autre. On ne peut que le toucher ». Cette vente a été interdite, car elle contient une part d'aléatoire.

5 Type de vente remontant à la *jâhiliyya* et interdit par la sunna. Un vendeur lançait à un acheteur une marchandise quelconque, et ce dernier à son tour lançait un bien quelconque. La vente était alors conclue alors que l'acheteur ignorait la nature et la quantité de ce qui lui avait été lancé. Cette vente a été interdite, car elle contient une part d'aléatoire.

6 C'est ce qui, en apparence, abuse l'acheteur alors qu'il renferme un élément inconnu.

Comme dans le hadith : « Pas de divorce ni d'affranchissement en état *d'ighlâq* ! »[1]

L'ighlâq a été expliqué comme la contrainte, mais ceux qui l'ont interprété autrement n'avaient pas connaissance de cette signification.

Parfois, la signification de certains termes, dans l'usage et l'idiome du savant, n'est pas la même que celle établie dans l'idiome du Prophète ﷺ. Aussi se peut-il que le savant attribue à un terme une signification qu'il comprend dans son idiome, partant du principe que la langue est immuable. C'est le cas lorsque certains entendirent des textes autorisant la consommation du *nabîdh*. Ils crurent qu'il s'agissait d'une boisson enivrante, car c'est à cela que référait le *nabîdh* dans leur usage. En fait, il s'agit de l'eau dans laquelle on macère des fruits afin que cette première s'imbibe de leur saveur sucrée, avant fermentation. Ce terme a été expliqué dans de nombreux hadiths.

Ils ont rencontré le terme *khamr* dans le Coran et la sunna et supposé qu'il désignait exclusivement le jus de raisin fermenté, en se basant uniquement sur l'acception linguistique du terme. Des hadiths authentiques démontrent cependant que le mot *khamr* désigne toute boisson enivrante.[2]

Parfois, le terme est polysémique, son emploi est équivoque, ou il est difficile de savoir s'il a été utilisé dans son sens propre ou figuré. Il se peut qu'un savant lui donne une interprétation qu'il pense être la plus juste alors que c'est l'autre

1 Aḥmad, Abû Dâwud n°2193, Ibn Mâjah n°2046 et d'autres ; jugé fiable par al-Albânî ﷺ.

2 Le Prophète ﷺ a dit : « Tout ce qui enivre est une boisson alcoolisée (*khamr*) et tout ce qui enivre est illicite. Celui qui boit de l'alcool en ce monde, puis meurt en état de dépendance sans se repentir, n'en boira pas dans l'au-delà ». *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.5 n°5218, éditions al-Hadîth.

sens qui était voulu. Ce fut le cas de plusieurs Compagnons qui crurent d'abord que le fil blanc et le fil noir [mentionnés dans le Coran] désignaient la ficelle.[1] D'autres ont expliqué le verset : ﴿ … lavez vos visages et vos mains[2] ﴾ par la main jusqu'à l'aisselle.

Il arrive que le texte indique une signification difficilement perceptible. En effet, nombreuses sont les indications de sens que peuvent donner les mêmes propos. La compréhension des différentes possibilités sémantiques qu'offre un même terme diffère d'une personne à l'autre, en fonction des dons et des facultés qu'Allah ﷻ accorde.

Il se peut également qu'un savant reconnaisse les différents sens indiqués par un même texte de manière générale, mais que le sens particulier, dont il est question, lui échappe et entre dans cette généralité. Il se peut aussi qu'il ait identifié le sens correct et qu'il l'ait oublié par la suite.

Il s'agit d'un vaste domaine qu'Allah Seul embrasse. Il arrive donc que le savant fasse une erreur et qu'il comprenne un sens que ne soutient pas la langue arabe avec laquelle le Messager d'Allah ﷺ a été envoyé.

1 Lorsque le verset : ﴿ …mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue pour vous le fil blanc du fil noir ﴾ fut révélé, et dans un premier temps il n'avait pas été fait mention ﴿ …de l'aube ﴾, des hommes avaient lié à l'un de leurs pieds une ficelle blanche et une ficelle noire, et ils mangeaient tant que la lumière leur permettait de les distinguer. Allah révéla par la suite ﴿ … de l'aube ﴾ – *al-Baqara* : 187. Ils surent alors que le verset faisait référence à la nuit et au jour. Rapporté par al-Bukhârî n°1916 et *Sahîh Muslim*, t.2 n°2533, éditions al-Hadîth.

2 Coran, *al-Mâ'ida* : 6.

7 Le savant a la conviction que le hadith n'apporte aucune preuve

La différence entre cette raison et celle qui précède est que, dans le premier cas, le savant n'avait pas identifié l'indication de la preuve, alors qu'ici il la reconnaît, mais estime qu'elle n'est pas valable, puisque, sur base de ses fondements, elle n'est pas recevable, qu'elle soit en elle-même correcte ou fausse. C'est le cas lorsqu'on considère que :

– le général particularisé n'a pas force de preuve et que le sens implicite n'est pas une preuve [1] ;

– le terme général associé à une cause particulière en est indissociable ;

– la forme impérative intrinsèque ne désigne pas l'obligation ou n'indique pas la promptitude (*fawr*) ;

– l'article défini [le-la-les] ne rend pas le terme qu'il définit général ;

– les privatifs agissant sur les verbes n'annihilent pas pour autant leur essence ni l'ensemble des sens qu'ils renferment ;

– l'élément établi par déduction ne peut être généralisé et donc on ne peut prétendre que les significations et les sous-entendus soient généraux, etc.

Près de la moitié des divergences dans la science des fondements de la jurisprudence sont concernées par ce point. Ces fondements seuls ne cernent néanmoins pas l'ensemble des indications [de preuve] faisant l'objet de désaccord. Entrent également dans cette catégorie les unités simples des types d'indications de preuve, la difficulté consistant à rallier chaque unité au type qui lui est propre.

1 Le sens implicite (*mafhûm*) se subdivise en deux catégories : le sens implicite par conformité (*muwâfaqa*) et le sens implicite par opposition (*mukhâlafa*).

Ainsi, on peut considérer, par exemple, que tel terme est équivoque, car polysémique et qu'aucune indication ne permet de désigner l'un de ses deux sens, etc.

8 Le savant a la conviction que l'indication est contredite

Il a la conviction qu'un élément, prouvant que cette indication n'est pas visée, contredit cette dernière. Ainsi, le général est contredit par le particulier, l'absolu [1] par le restreint [2], l'emploi d'une forme impérative absolue par ce qui exclut l'obligation, et le sens propre par ce qui permet d'établir que c'est le sens figuré qui est visé, etc. Ce domaine est aussi très vaste. En effet, les contradictions entre les indications des propos et la prépondérance des indications les unes par rapport aux autres sont un océan sans fond.

9 Il a la conviction que le hadith est contredit par ce qui établit sa faiblesse, son abrogation, ou son interprétation [3]

C'est le cas s'il peut se prêter à l'interprétation et être contredit par ce qui est unanimement accepté, comme un verset, un

1 Le *muṭlaq* est un terme désignant un sens propre sans restriction. Par exemple, dans le verset : ﴿…qu'ils affranchissent un esclave avant d'avoir une quelconque relation charnelle﴾, tous les esclaves sont visés sans restriction.

2 Le *muqayyad* est un terme désignant un sens propre restreint. Par exemple, dans le verset : ﴿…qu'ils affranchissent un esclave croyant﴾, seuls les esclaves concernés par cette restriction sont visés, à savoir les esclaves croyants.

3 Le *ta'wîl* consiste à donner à un terme ou à un texte un sens qu'en apparence il ne renferme pas, ni de manière explicite ni implicite. Celui-ci n'est valide que s'il se base sur des indices recevables. NDT.

autre hadith, ou ce qui s'apparente à un consensus. Ce cas de figure se subdivise en deux catégories:

– le savant a la conviction que l'élément contradictoire prévaut, de manière générale, et qu'une des trois possibilités s'impose [la faiblesse, l'abrogation ou l'interprétation], sans désigner laquelle exactement;

– le savant désigne l'une des possibilités et juge, par exemple, que le hadith a été abrogé, alors qu'il se trompe en pensant que le hadith postérieur est antérieur. Il se peut également qu'il donne au hadith une interprétation que ses termes ne sous-tendent pas, ou que d'autres éléments permettent d'exclure cette interprétation. En outre, si les termes du hadith réfutant sont généraux, il se pourrait qu'il n'ait aucune force probante. Il est aussi possible que la force du hadith réfutant ne soit pas aussi grande que celle du réfuté, tant au niveau de sa chaîne de transmission qu'au niveau de son contenu, sans compter qu'ici toutes les raisons citées précédemment interviennent à l'encontre du hadith que l'on cherche à réfuter.

Quant au consensus des savants invoqué, il repose, dans la plupart des cas, sur la méconnaissance de l'existence d'avis contraires. Nous avons constaté que d'éminents savants ont émis des opinions en se fondant sur leur méconnaissance de l'élément qui les contredit, alors même que le sens strict des preuves sur lesquelles ils se sont fondés mènent vers d'autres conclusions. Ceci dit, il est impossible que le savant soit l'initiateur d'un avis qu'il sait n'avoir été professé par personne, sachant que les gens soutiennent un avis contraire. C'est si vrai que certains émettent des avis sous réserve, en disant: « S'il existe sur cette question un consensus, il est plus en droit d'être suivi; sinon, mon avis est… » Dans le même ordre d'idée, cer-

tains disent: « À ma connaissance, personne n'a validé le témoignage de l'esclave », alors qu'il l'a été par 'Alî, Anas, Shurayh et d'autres. Un autre a dit: « Ils sont d'accord sur le fait que l'esclave partiellement affranchi ne lègue pas d'héritage. »[1] alors que cela a été validé par 'Alî et Ibn Mas'ûd qui nous l'ont rapporté[2] et qu'il y a un hadith fiable d'après le Prophète à ce sujet.[3] Un autre a dit: « Je ne connais personne qui ait rendu obligatoire la prière sur le Prophète dans la prière ». Pourtant, son caractère obligatoire a été rapporté par Abû Ja'far al-Bâqir.

Ce qui explique de telles positions est que le savoir de beaucoup de savants se limitait à la connaissance des opinions des gens de science de leur région et de quelques autres. Ainsi, nombreux sont ceux parmi les Anciens qui ne connaissaient que les opinions des Médinois ou des habitants de Koufa. Beaucoup de contemporains ne connaissent les opinions que de deux ou trois imams suivis, et considèrent que toute opinion qui ne s'y conforme pas contrevient à l'unanimité. Ainsi, ils la rejettent parce qu'à leur connaissance aucun autre savant ne la soutient et parce qu'ils n'ont cessé d'entendre le

1 L'affranchissement d'un esclave accorde à son ancien maître un droit d'héritage si l'esclave n'a aucun héritier mâle direct. Ce droit n'est garanti que dans un sens. Des hadiths ont été rapportés à ce propos, voir al-Bukhârî n°2156 et *Sahîh Muslim*, t.3 n°3776, éditions al-Hadîth.

2 Le Prophète a dit: « Celui qui est lié par un contrat d'affranchissement, qui ne prend fin que s'il s'acquitte de cent onces, reste esclave même s'il ne lui reste plus que dix onces à payer. Celui qui est lié par un contrat d'affranchissement, qui ne prend fin que s'il s'acquitte de cent dinars, reste esclave même s'il ne lui reste plus que dix dinars à payer ». Jugé fiable par al-Albânî dans *Sunan Abî Dâwud*, n°3927.

3 Le Prophète a dit: « Celui qui est lié par un contrat d'affranchissement reçoit le prix du sang d'une personne libre proportionnellement à ce qu'il a déjà payé pour obtenir sa liberté. Pour ce qui reste, il recevra le prix du sang d'un esclave. » Authentifié par al-Albânî dans *Sunan al-Tirmidhî*, n°1259.

contraire. Il ne leur est donc pas possible de recourir à un autre hadith contredisant leur avis, car ils craignent – ou ont la conviction – que cela contrevient à l'unanimité, qui est l'argument majeur.

Telle est l'excuse avancée par bon nombre de savants pour beaucoup de textes qu'ils délaissent. Certains sont réellement excusés, mais d'autres ne le sont pas véritablement. Il en va de même, d'ailleurs, pour beaucoup des raisons déjà citées et celles qui vont l'être.

10 Il réfute un hadith en raison de son manque de fiabilité

Le savant rejette le hadith pour une raison indiquant qu'il est faible, abrogé ou sujet à interprétation. Cette raison n'est pas prise en considération par d'autres savants – du même acabit ou non – ou n'est pas prépondérante en réalité. C'est ce que l'on retrouve par exemple chez beaucoup de savants de la ville de Koufa qui confrontent le hadith authentique au sens apparent du Coran et considèrent que ce sens fait partie du général qui prévaut sur le texte du hadith. À cela s'ajoute le fait que ceux-ci pourraient tenir pour explicite un sens qui ne l'est pas en réalité, vu les nombreuses indications de sens pouvant être tirées d'un même propos.

C'est la raison pour laquelle ils ont rejeté le hadith du témoin et du serment[1], même si d'autres savent qu'aucune signification apparente du Coran n'empêche de juger sur la base d'un témoin et d'un serment. De toute manière, même si cela devait être le cas, la sunna explique le Coran selon eux.

1 Ibn 'Abbâs rapporte que le Prophète ﷺ a rendu justice sur la base d'un serment et d'un témoignage. Voir *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.4 n°4472, éditions al-Hadîth.

Au sujet de cette règle, l'imam al-Shâfi'î ﷺ a des propos bien connus. L'imam Ahmad ﷺ a rédigé, quant à lui, une célèbre épître où il réfute ceux qui prétendent se passer des explications apportées par la sunna du Messager d'Allah ﷺ et se contenter du sens apparent du Coran. Les arguments qu'il y cite sont toutefois trop nombreux pour les évoquer ici.

Entre également dans cette catégorie le rejet de l'information renfermant une spécification du général dans le Coran, une restriction de ce qui est absolu, ou comprenant un ajout à ce qu'il contient. Ceux qui affirment cela considèrent que l'apport de nouveaux éléments au texte, comme la restriction de l'absolu et la spécification du général, constitue une abrogation.

Entrent aussi dans cette catégorie ceux qui, parmi les savants de Médine, donnent la priorité à la pratique des [savants] Médinois sur le hadith authentique, en se fondant sur la contradiction de l'information par leur unanimité, un argument prévalant sur le texte. C'est sur cette base qu'ont été réfutés les hadiths relatifs au droit d'option [dans la vente], tant que les deux parties ne se sont pas quittées. [1] La plupart des savants reconnaissent cependant que les Médinois ont divergé sur cette question. Même à supposer qu'ils soient unanimes quand d'autres émettent un avis contraire, c'est dans le hadith seul que réside la preuve.

Entrent également, dans cette catégorie, ceux qui des deux contrées [Koufa et Médine] privilégient l'analogie évidente [2] par rapport au hadith, en se basant sur le fait que les règles absolues ne peuvent être remises en question par un tel texte.

1 Voir al-Bukhârî n°2112 et *Sahîh Muslim*, t.3 n°3855, éditions al-Hadîth.

2 L'analogie (*qiyâs*) consiste à attribuer à une chose, dont le statut est inconnu, le statut connu d'une autre chose, sur base d'une cause commune.

Il existe, en outre, d'autres catégories entrant dans ce cas de figure, que celui qui va à l'encontre du texte le fasse à tort ou à raison.

Les dix raisons que nous venons de citer sont évidentes. Or, dans le cas de nombreux hadiths, le savant peut être amené à délaisser un hadith alors qu'il a un argument justificatif, mais dont nous n'avons pas connaissance. Le savoir est tellement vaste que nous n'avons pas accès à l'entièreté des subtilités des savants. En effet, le savant peut exposer son argument, comme il peut ne pas le faire. Quand bien même il l'aurait exposé, celui-ci pourrait nous parvenir ou pas ; et s'il nous parvenait, nous pourrions comprendre la base de son argumentation ou pas, que l'argument donné soit correct ou non.

Cela étant dit, même si nous jugeons concevable ce qui précède, il ne nous est pas permis de délaisser un avis, dont l'argument est apparent dans un hadith authentique et auquel des hommes de science se sont ralliés, au profit d'un autre avis, émis par un savant susceptible d'avoir une raison pour écarter l'argument en question, même si ce dernier est plus érudit.

En effet, l'erreur se glisse plus fréquemment dans les avis des savants que dans les preuves légales. Ces dernières sont la preuve d'Allah établie pour l'ensemble de Ses créatures, contrairement à l'opinion du savant. Aussi, la preuve légale ne peut en aucun cas être une erreur tant qu'aucune autre preuve légale ne la contredit, contrairement à l'opinion du savant.

Si, dans la pratique, cette éventualité[1] pouvait être prise en considération, il ne nous resterait plus aucune preuve qui n'y soit pas soumise.

L'essentiel est de comprendre qu'il est probable que ce savant soit excusé pour avoir délaissé le hadith. En revanche, nous sommes excusés d'avoir délaissé son avis. Allah ﷻ dit à ce propos : ﴿ Voilà une génération bel et bien révolue. À elle ce qu'elle a acquis et à vous ce que vous avez acquis[2] ﴾. Il dit encore : ﴿ Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messager ![3] ﴾

Il n'appartient à personne de réfuter les propos du Prophète ﷺ par ceux d'un autre, comme l'a fait remarquer Ibn 'Abbâs ﷺ à un homme venu le questionner et à qui il répondit en citant un hadith. Lorsque l'homme argua qu'Abû Bakr et 'Umar avaient pourtant dit autre chose, Ibn 'Abbâs rétorqua : « Peu s'en faut que des pierres ne se mettent à pleuvoir du ciel sur vous ! Je dis : "Le Messager d'Allah ﷺ a dit" et vous dites : "Abû Bakr et 'Umar ont dit". »[4]

Sachant qu'un hadith est parfois délaissé pour certaines des raisons citées précédemment, si un hadith authentique renfermant une autorisation, une interdiction ou un jugement est délaissé pour l'une des raisons précitées, on ne peut pas considérer que le savant l'ayant délaissé sera puni, sous prétexte qu'il aurait autorisé l'illicite, interdit le licite ou jugé d'après ce qui n'a pas été révélé par Allah ﷻ.

---

1 Que le savant puisse délaisser un texte légal pour une raison connue ou inconnue de nous.

2 Coran, *al-Baqara* : 134.

3 Coran, *al-Nisâ'* : 59.

4 Rapporté par Aḥmad et la chaîne de transmission est authentifiée par Aḥmad Shâkir, n°3121.

Il en va de même pour les hadiths qui renferment la menace d'un châtiment pour un acte, comme la malédiction d'Allah, Sa colère ou Son supplice, etc. Il n'est pas permis de dire que le savant qui a permis ou accompli cet acte tombe sous la menace du châtiment qui lui est associé.

À notre connaissance, cette question ne fait l'objet d'aucune divergence dans la communauté, si ce n'est dans ce que l'on rapporte de certains mutazilites de Bagdad, comme al-Mirrîsî et ses semblables. Ils ont prétendu que le *mujtahid* est incriminable quand il commet une erreur. Or, la menace du châtiment n'est attribuée à celui qui commet l'interdit [qui lui est associé] que si celui-ci connaît ou a la possibilité de connaître son caractère illicite.

Ainsi, celui qui vit dans le désert ou à la campagne, celui qui a récemment embrassé l'islam, et a accompli l'illicite, sans avoir eu au préalable connaissance de sa prohibition, ne commet aucun péché et n'est pas soumis à la peine légale, même s'il ne se fonde pas, pour s'autoriser cet interdit, sur une preuve légale. Celui à qui le hadith interdisant un acte n'est pas parvenu et qui se base, pour établir sa licéité, sur une preuve légale, est excusé à plus forte raison. Effectivement, ce dernier est récompensé et loué pour son effort.

Allah ﷻ dit: ﴿Et Dâwud et Sulaymân, quand ils eurent à juger au sujet d'un champ cultivé où des moutons appartenant à une peuplade étaient allés paître, la nuit. Et Nous étions Témoin de leur jugement. Nous la fîmes comprendre à Sulaymân. Et à chacun Nous donnâmes la faculté de juger et le savoir[1].﴾

1 Coran, *al-Anbiyâ'*: 78-79.

Allah ﷻ a donc attribué la compréhension à Sulaymân en particulier et leur a ensuite rendu hommage à tous deux pour leur discernement et leur savoir.

Le mujtahid est récompensé, qu'il ait tort ou raison

'Amr Ibn al-'Âṣ ﷺ rapporte que le Prophète ﷺ a dit : « Lorsque le juge rend sa sentence en fournissant un effort de déduction, puis a raison, il aura deux récompenses ; s'il rend sa sentence en fournissant un effort de déduction, puis se trompe, il aura une récompense. »[1]

Il s'avère donc que le *mujtahid*, malgré son erreur, obtient une récompense, et ce pour l'effort qu'il a fourni. Son erreur est pardonnée, car émettre un jugement correct sur tous les préceptes singuliers serait impossible, ou du moins extrêmement difficile. Le Très-Haut dit à ce sujet : ﴿...et Il ne vous a imposé aucune gêne dans la religion.﴾[2] Il dit également : ﴿Allah veut pour vous la facilité, Il ne veut pas la difficulté pour vous﴾[3].

Le Prophète ﷺ a dit à ses Compagnons, l'année du Fossé[4] : « Que personne n'accomplisse la prière du *'aṣr* si ce n'est chez les Banû Qurayẓa ! »[5]

Mais l'heure de la prière du *'aṣr* arriva alors qu'ils étaient encore sur la route. Certains dirent alors : « Nous ne prierons que chez les Banû Qurayẓa », tandis que d'autres déclarèrent : « Ce n'est pas ce qui nous a été demandé ! » Ils prièrent donc sur la route. Le Prophète ﷺ ne blâma aucun des deux groupes. Les premiers s'en sont tenus au sens général des propos et ont considéré qu'il incluait le cas de figure de l'expiration du délai. Les seconds, quant à eux, avaient un argument

1 Al-Bukhârî n°7352 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.4 n°4487, éditions al-Hadîth.

2 Coran, *al-Ḥajj* : 78.

3 Coran, *al-Baqara* : 185.

4 En l'an cinq de l'hégire, les musulmans, qui furent assiégés à Médine par les forces ennemies coalisées, creusèrent des tranchées autour de la ville. NDT.

5 Al-Bukhârî n°4119 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.4 n°4602, éditions al-Hadîth. Chez Muslim, il est question du *ẓuhr* plutôt que du *'aṣr*, mais cela n'affecte en rien le fond du récit.

qui impliquait d'exclure ce cas de figure du sens général. Il s'agissait en fait d'arriver chez cette tribu au plus vite. C'est là une question qui est le sujet d'une controverse connue auprès des juristes, à savoir : le général peut-il ou non être spécifié par un raisonnement analogique ? Il n'en reste pas moins que ceux qui ont prié sur la route étaient plus dans le vrai.

Il en va de même pour Bilâl ﷺ qui avait acheté un *ṣâ'* de dattes[1] en échange de deux *ṣâ'*. Le Prophète ﷺ lui ordonna alors de les retourner[2], sans toutefois attribuer à cet acte le statut de celui qui consomme l'usure : perversité, malédiction et condamnation sévère, puisque Bilâl ﷺ en ignorait l'interdiction.

Il en va de même pour 'Adî Ibn Ḥâtim et d'autres Compagnons qui pensaient que la parole du Très-Haut : ﴿...mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue pour vous le fil blanc du fil noir﴾[3] faisait référence à deux ficelles, l'une blanche et l'autre noire. Ils mangeaient donc jusqu'à distinguer l'une de l'autre. Le Prophète ﷺ dit à 'Adî : « Ton oreiller doit être bien large ! Il s'agit ici de la lumière du jour et de l'obscurité de la nuit. »[4]

Le Prophète ﷺ lui a donc indiqué son incompréhension du sens de ces paroles, mais n'a pas pour autant appliqué à cet acte le blâme dont fait l'objet celui qui mange durant le Ramadan, bien que ce soit l'un des pires péchés majeurs.

Mais ce fut le contraire pour ceux qui avaient dit à un homme blessé à la tête qu'il devait se laver, malgré le froid[5].

1 Un *ṣâ'* équivaut à 2,176 kg.

2 *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.4 n°4083, éditions al-Hadîth.

3 Coran, *al-Baqara* : 187.

4 Al-Bukhârî n°4509 et 4510 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.3 n°2533, éditions al-Hadîth.

5 L'homme en question était en état d'impureté majeure. NDT.

L'homme se lava donc à l'eau et en mourut. Le Messager d'Allah ﷺ dit alors: « Ils l'ont tué, qu'Allah les fasse périr! Pourquoi n'ont-ils pas demandé puisqu'ils ne savaient pas!? L'interrogation est certes la solution à l'ignorance! »[1] En effet, ceux-ci ont commis une erreur sans fournir d'effort de déduction, puisqu'ils n'étaient pas des gens de savoir.

Le Prophète ﷺ n'a pas non plus exigé pour Usâma Ibn Zayd ﷺ – malgré son crime illicite – que la loi du talion lui soit appliquée, qu'il paie le prix du sang ou qu'il s'acquitte d'une compensation expiatoire pour avoir tué, lors de la bataille d'al-Ḥuraqât, celui qui avait dit: « Point de divinité si ce n'est Allah ». Usâma avait la conviction qu'il lui était permis de le tuer, car il pensait que sa conversion à l'islam n'était pas valable.[2]

Les Anciens et la majorité des juristes se sont rangés à cette règle, en considérant que le sang des justes versé par des rebelles sur base d'une interprétation légitime ne doit être dédommagé ni par le talion, ni par le prix du sang, ni par la compensation expiatoire, même s'il ne leur était pas permis de les tuer et de les combattre.

Cette condition que nous avons citée concernant l'exposition à la menace[3] ne nécessite pas d'être rappelée dans tout discours, car sa connaissance est bien ancrée dans les cœurs. De même, la promesse de récompenser une œuvre est soumise à la condition que celle-ci soit vouée exclusivement à Allah et qu'elle ne soit pas annulée par l'apostasie. Pourtant, cette

1 Hadith jugé fiable par al-Albânî dans *Ṣaḥîḥ Sunan Abî Dâwud* n°336 et *Ṣaḥîḥ Sunan Ibn Mâjah* n°572.

2 Al-Bukhârî n°6872 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.1 n°278, éditions al-Hadîth.

3 La menace du châtiment n'est destinée à celui qui commet l'interdit que s'il connaissait ou avait la possibilité de connaître son caractère illicite.

condition n'est pas rappelée dans tout hadith contenant la promesse d'une récompense.

Ensuite, en fonction de l'acte commis, le jugement peut varier à cause d'un élément faisant obstacle. Ces obstacles à l'exposition à la menace sont divers, parmi eux le repentir, la demande de pardon, les bonnes actions qui expient les péchés, les épreuves de ce bas monde et ses malheurs, l'intercession d'un tiers exaucée et la clémence du Tout Miséricordieux. Ce n'est qu'en l'absence de tous ces obstacles – et ce n'est le cas que pour le désobéissant, le transgresseur qui s'est écarté d'Allah ﷻ tel le chameau qui fuit son maître – qu'il s'expose à la menace. En effet, la nature de la menace démontre que telle action est la cause directe de tel châtiment. On en déduit alors l'interdiction de l'acte commis et sa vilenie. Mais de là à dire que toute personne qui commet cet acte – la cause – en subit nécessairement la conséquence est absolument faux, puisque la conséquence ne se réalise que si la condition est remplie et que tous les obstacles sont absents.

Catégories de savants ne mettant pas en application un hadith

Celui qui délaisse la mise en application d'un hadith ne sort pas d'une des trois catégories suivantes :

1. son délaissement est autorisé selon le consensus des musulmans, comme délaisser un hadith qui ne lui est pas parvenu, sans faire preuve de négligence dans la recherche quand il a besoin de poser une question ou de statuer. Nous avions vu cela précédemment avec les califes bien guidés et autres. Aucun musulman ne doute que, dans cette catégorie, le savant ne sait aucunement qu'il délaisse quoi que ce soit ;

2. le délaissement n'est pas autorisé. Cela n'arrive presque jamais de la part des imams, si Allah ﷻ veut. Cependant, on peut craindre que certains savants puissent faire preuve de négligence en ne cernant pas les tenants et aboutissants de la question, ils se prononcent alors en l'absence de tout justificatif, bien qu'ils aient un avis sur la question et fourni un effort de déduction. Ils peuvent aussi faire preuve de négligence au niveau de l'argumentation et se prononcer avant que le raisonnement ne soit poussé jusqu'au bout, bien qu'en s'appuyant sur un argument. Ou alors une habitude ou un motif les a empêchés de mener à terme la réflexion et de prendre en considération ce qui contredit les conclusions auxquelles ils sont arrivés, même s'ils ne se prononcent que par l'effort de déduction et l'argumentation. En effet, l'ampleur de l'effort de déduction requis n'est pas toujours cernée par le *mujtahid*. C'était d'ailleurs la hantise des savants. Ils craignaient de ne pas avoir fourni l'effort de déduction pris en considération dans une question spécifique. De telles négligences sont certes des fautes, mais la sanction d'un péché n'est attribuée qu'à celui qui ne s'en repent pas. Il se peut également qu'il soit effacé

par la demande de pardon, la bienfaisance, les épreuves, l'intercession et la miséricorde ;

3. ceux qui sont dominés et aliénés par la passion au point de défendre ce qu'ils savent être faux n'entrent pas dans cette catégorie ni ceux qui affirment ou infirment catégoriquement un avis sans connaître les arguments qui le réfutent ou le confirment. Ces deux catégories seront en Enfer, comme en a informé le Prophète ﷺ : « Les juges sont au nombre de trois : deux en Enfer et un au Paradis. Quant à celui qui ira au Paradis, il s'agit de l'homme qui a su la vérité et a jugé en s'y conformant. Quant aux deux qui iront en Enfer, il s'agit d'un homme qui a jugé sans savoir et d'un homme qui a su la vérité, mais a émis un jugement ne s'y conformant pas. »[1] Ce principe concerne également les muftis.[2]

Cependant, juger qu'une personne en particulier est exposée à la menace a également des obstacles, comme nous l'avons démontré. Ainsi, à supposer que cela dût arriver de la part de certains savants en particulier, parmi les savants honorables de la communauté – bien que cela soit peu probable, voire impossible –, il n'en est pas un seul auquel ne s'applique pas l'une ou l'autre de ces excuses. Même si cela arrivait, cela n'entacherait pas leur qualité d'imam dans l'absolu.

Bien sûr, nous ne considérons pas qu'ils sont infaillibles, il est même possible qu'ils commettent des péchés. Malgré cela, nous espérons pour eux les plus hauts degrés, en vertu des œuvres pies et des degrés élevés qu'Allah ﷻ leur

1 Authentifié par al-Albânî dans sa vérification de *Sunan Abî Dâwud* n°3573.

2 Le Prophète ﷺ a dit : « Celui qui reçoit la fatwa d'un homme n'étant pas digne de foi, le péché (qu'il commet) retombe sur celui qui lui a émis la fatwa ». Jugé fiable par al-Albânî dans sa vérification de *Sunan Ibn Mâjah* n°53.

a spécialement accordés, tout comme nous espérons pour eux qu'ils ne persévèrent point dans un péché. Leur degré n'est pas supérieur à celui des Compagnons ﷺ auxquels cela s'applique également au niveau des fatwas, des questions, du sang qu'ils ont fait couler entre eux, etc. en fournissant un effort de déduction.

Cela dit, bien que l'on sache que celui qui délaisse la mise en pratique d'un hadith, comme nous l'avons décrit, est excusé, voire récompensé, cela ne nous empêche pas de nous conformer aux hadiths authentiques que l'on sait dépourvus de tout argument les réfutant et d'avoir la conviction que la communauté doit s'y conformer, et qu'il incombe de les transmettre. Ceci ne fait l'objet d'aucune divergence auprès des savants.

Indication catégorique et indication apparente non catégorique

La preuve est de deux catégories : d'une part, celle dont l'indication est catégorique, de sorte que la chaîne de transmission et le contenu [du hadith] ont un caractère péremptoire. Il s'agit donc de ce que nous avons la certitude que le Messager d'Allah ﷺ a dit et voulu exprimer ; et d'autre part, celle dont l'indication est apparente, mais non catégorique.

1. Pour ce qui est de la première catégorie, il est obligatoire de croire au savoir et à la pratique qui en découlent. Ceci ne fait généralement l'objet d'aucune divergence auprès des savants. Ils peuvent toutefois diverger, par rapport à certaines narrations, sur le caractère catégorique de la chaîne de transmission et sur le fait qu'elles fassent office de preuves catégoriques, comme leur divergence au sujet de l'information d'un seul narrateur que la communauté a agréée et considérée comme authentique, ou sur laquelle elle est unanime quant à sa mise en pratique. Chez la plupart des juristes et la majorité des scolastiques (*mutakallimûn*), le hadith *âḥâd* induit le savoir, mais pas pour une minorité de scolastiques.

De même, l'information transmise d'après de nombreuses voies, se consolidant les unes les autres, peut induire la science certaine pour celui qui connaît ces voies, la condition de ces narrateurs, ainsi que les indices et compléments accompagnant l'information. Celui qui ne partage pas cette connaissance ne peut accéder au savoir induit par cette information.

Il arrive ainsi que les savants du hadith, les érudits et éminents docteurs de cette science aient une certitude absolue sur certaines narrations, alors que d'autres savants ne pensent pas qu'elles sont véridiques et, à plus forte raison, n'ont pas connaissance de leur véracité.

Ceci vient du fait que l'information peut impliquer le savoir pour l'une de ces raisons : le nombre de ses narrateurs,

leurs caractéristiques, la transmission elle-même, la compréhension même du narrateur ou l'objet même de l'information. Ainsi, il est possible qu'un petit nombre de narrateurs transmette une information qui implique la science, en raison de leur piété et de leur mémoire, ce qui garantit qu'ils n'ont pas menti ni commis d'erreur. En revanche, il est possible qu'un plus grand nombre d'autres narrateurs n'implique pas le savoir. Telle est la vérité qui ne fait aucun doute. C'est l'opinion de la majorité des juristes, des traditionnistes et de bon nombre de théologiens scolastiques.

Des groupes de scolastiques et certains juristes sont d'avis que si un nombre déterminé de narrateurs transmet une information impliquant le savoir sur une question donnée, l'information transmise par le même nombre impliquera également le savoir pour toute question. Ceci est une erreur, à l'évidence, mais ce n'est pas le moment de le démontrer.

Nous n'avons cependant pas évoqué l'impact des indices, ne concernant pas directement les narrateurs, sur la science qu'implique une information. Or, ces indices peuvent induire la science indépendamment de l'information. Puisqu'il en est ainsi, ils ne sont pas rattachés à l'information dans l'absolu, tout comme elle ne leur est pas rattachée. Chacun des deux [l'information et les indices] est un moyen de parvenir tantôt au savoir, tantôt à la présomption, même s'il peut arriver que les deux impliquent le savoir [dans un même contexte], ou que soit rassemblé [dans un autre contexte] ce qui implique le savoir via l'un et la présomption via l'autre.

Le savant peut d'autant plus avoir la certitude de la véracité de certaines informations qu'il est spécialisé dans ce domaine, alors qu'un autre, n'étant pas du même acabit, n'aura pas cette certitude.

Parfois, les savants sont en désaccord sur le caractère catégorique d'une indication, parce qu'ils divergent sur la nature du hadith : est-ce un texte explicite (*naṣ*) ou juste une indication apparente (*ẓâhir*) [1] ? Et dans le cas d'une indication apparente, renferme-t-elle ou non ce qui permet d'écarter l'indication moins prépondérante ? Ce domaine aussi est très vaste.

Il se peut en effet que certains savants tranchent catégoriquement sur le fait que des hadiths fassent office de preuve, mais que d'autres ne partagent pas leur avis, soit parce que les premiers ont la certitude que le hadith n'admet qu'une signification, soit parce qu'ils ont la conviction que l'autre signification ne peut être admise, ou encore pour d'autres preuves entraînant l'affirmation catégorique.

2. Pour ce qui est de la seconde catégorie, la preuve apparente (*ẓâhir*), les savants reconnus sont d'accord qu'il faut mettre en pratique ce qui en découle dans les jugements juridiques. Néanmoins, ils ont divergé sur le cas où la preuve apparente établit un jugement informatif, comme la menace d'un châtiment [dans l'au-delà] et autres.

Plusieurs juristes estiment que si l'information d'un narrateur unique et probe renferme une menace de châtiment pour un acte, il faut prendre en considération l'information dans l'interdiction de cet acte, mais pas la menace, sauf si l'information est catégorique. Ils agissent également de la sorte si le texte est catégorique, mais que l'indication est apparente.

1 Le *naṣ* ou *dalîl qaṭ'î* est la preuve explicite et catégorique ne laissant place à aucune autre possibilité. Elle indique la certitude. Quant au *ẓâhir*, il s'agit de la preuve non catégorique. Elle admet deux significations ou plus, l'une étant plus probable que les autres. Elle désigne donc une forte probabilité sans pour autant atteindre le degré de certitude.

C'est ainsi qu'ils ont interprété les propos de 'Âisha ﵂ : « Informe Zayd [Ibn Arqam] qu'il a annulé son djihad au côté du Messager d'Allah ﷺ tant qu'il ne se repent pas ! »[1]

Ils ont en effet affirmé que 'Âisha avait évoqué cette menace parce qu'elle en avait eu connaissance. Ils en ont conclu que la pratique en question[2] est illicite, mais n'ont pas reconnu la menace, sous prétexte que le hadith leur est parvenu via l'information d'un narrateur unique. L'argument de ceux-ci est que la menace d'un châtiment en particulier fait partie des jugements informatifs qui ne peuvent être établis que par ce qui implique le savoir.

De plus, ils considèrent que si un acte est jugé sur base d'un effort de déduction, la menace ne peut pas être dirigée à l'encontre de son auteur. Si l'on s'en tient à la position adoptée par ces savants, les hadiths renfermant une menace de châtiment servent d'arguments pour interdire dans l'absolu les actes qui y sont associés, mais n'établissent la menace que si la preuve qu'ils renferment est catégorique. C'est ainsi que la plupart des savants tirent argument des lectures du Coran authentiques rapportées par certains Compagnons, bien qu'elles ne fassent pas partie du *muṣ-ḥaf* de 'Uthmân ﵁. En effet, elles renferment aussi bien des indications pratiques qu'informatives et constituent chacune une information authentique d'un narrateur unique. Ils se sont donc basés sur elles pour établir des pratiques, mais ne les ont pas considérées comme faisant partie du Coran. Car pour ce faire, elles devraient avoir une valeur informative qui ne peut être établie qu'avec certitude.

1 Hadith faible rapporté par 'Abd al-Razzâq dans son *Muṣannaf*, al-Bayhaqî dans ses *Sunan* et d'autres.

2 Zayd Ibn Arqam ﵁ avait acheté à terme, puis directement revendu comptant au même vendeur.

Néanmoins, la majorité des juristes et l'ensemble des Anciens considèrent que ces hadiths ont force d'argument pour toutes les menaces qu'ils renferment. En effet, les Compagnons du Messager d'Allah ﷺ et les Suiveurs n'ont eu de cesse après eux, par le biais de ces hadiths, d'établir les menaces au même titre que les actes qu'ils contiennent. Donc, de manière générale, ils affirment clairement que l'auteur d'un acte s'expose à la menace qui lui est associée. Cela est répandu dans leurs propos et leurs fatwas. Car la menace fait partie des jugements légaux qui sont établis tantôt par des preuves apparentes, tantôt par des preuves catégoriques. Or, ce n'est pas la certitude absolue dans la menace qui est exigée, mais plutôt la conviction qui entre dans le cadre de la certitude et de la probabilité, de même que c'est ce qui est exigé pour les prescriptions pratiques.

Il n'y a pas de différence entre la conviction qu'Allah a prohibé une chose et a menacé son auteur d'une sanction indéterminée et la conviction qu'Allah l'a prohibée et a menacé son auteur d'une sanction déterminée, dans le sens où dans les deux cas de figure, il s'agit d'une information concernant Allah. Tout comme il est permis de donner une information émanant d'Allah dans le premier cas, il est permis d'en donner dans le second cas. Plus encore, il serait correct d'affirmer qu'il est plus patent de prendre en considération le hadith *âḥâd* [dont l'indication est apparente] dans le domaine de la menace de châtiment.

C'est pourquoi les Anciens faisaient preuve de moins de rigueur par rapport aux chaînes de transmission des hadiths relatifs à l'exhortation et à l'avertissement qu'ils ne l'ont fait par rapport à celles des hadiths relatifs aux préceptes juridiques. Car la foi en la menace d'une sanction incite les âmes au renoncement [aux péchés qui y sont associés]. Si cette

menace est réelle, la personne sera sauvée. Si, par contre, la menace n'est pas réelle et que la sanction est moins dure que la menace, l'erreur de celui qui croit en une sanction plus sévère ne lui causera aucun tort s'il délaisse l'acte. Son erreur réside dans le fait de croire qu'il y a un supplément dans la sanction.

Par ailleurs, en croyant en une sanction moindre, on se trompe également et quand on n'infirme pas ou ne confirme pas ce supplément, on se trompe encore. Cette erreur peut amener à sous-estimer l'acte, puis à le commettre ; on méritera alors la punition supplémentaire si celle-ci est établie ou aura mis en œuvre ce qui la justifie.

Donc, l'erreur dans la croyance selon les deux hypothèses : celle où l'on croit en la menace et celle où l'on n'y croit pas, est la même.[1] Mais il est plus probable d'échapper au châtiment dans l'hypothèse où l'on croit en la menace ; cette option prévaut donc.

C'est d'ailleurs sur base de cet argument que l'ensemble des savants a donné la prépondérance à la preuve qui interdit sur celle qui autorise. De nombreux juristes ont avancé l'argument de la précaution dans bon nombre de préceptes juridiques, sur base de ce même raisonnement. La précaution dans l'acte jouit de la même unanimité, auprès des doués de raison, que pour la convenance de l'acte dans l'ensemble.

Si la crainte de commettre une erreur en refusant de croire en la menace est toute aussi grande que la peur d'en commettre une en adoptant une position contraire, il n'en reste pas moins que la preuve impliquant de croire en cette

1 Dans le sens où, que l'on croit ou pas à cette menace (et si l'on n'y croit pas pour l'une des raisons valables citées), ce qui importe est de croire en l'interdiction de l'acte qui y est associé et de ne pas le commettre. Et Allah sait mieux.

menace et le salut que l'on obtient en ayant cette croyance sont deux preuves irréfutées.

Il n'appartient à personne d'affirmer que l'absence de preuve catégorique de la menace est en soi une preuve de son inexistence, tout comme l'absence d'information notoire appuyant les lectures coraniques, complémentaires à celles du *muṣ-ḥaf*, n'est pas une preuve qu'il n'y en a pas. En effet, l'absence de preuve n'indique pas pour autant l'inexistence du sujet traité par la preuve. Celui qui exclut de manière catégorique un élément informatif parce qu'il n'y a pas de preuve catégorique l'établissant, comme le font certains scolastiques, commet aussi une erreur évidente. Si nous savons que l'existence d'un sujet impose l'existence d'une preuve et affirmons catégoriquement l'absence du sujet imposant – puisque l'absence de l'imposant est la preuve de l'absence de l'imposé.

Or, nous savons que les raisons poussant à transmettre le Livre d'Allah et Sa religion sont nombreuses. Certes, il n'est pas permis à la communauté de dissimuler ce qu'il est nécessaire de transmettre dans l'intérêt général. Ainsi, puisqu'une sixième prière ni aucune autre sourate ne nous a été transmise de manière générale, nous savons avec certitude que cela n'existe pas.

La menace de châtiment n'entre cependant pas dans cette catégorie. Il n'est pas nécessaire que chaque menace liée à un acte soit transmise de manière notoire, tout comme il n'est pas nécessaire non plus que cela soit le cas pour établir le jugement de cet acte.

Il est établi que ce qui découle des hadiths renfermant des menaces doit être mis en application avec la conviction que l'auteur de tel acte encourt telle sanction.

Cependant, affirmer qu'Untel est exposé à cette menace dépend de conditions et des obstacles. Cette règle apparaît à travers des exemples. Parmi ceux-ci, il est rapporté de manière authentique que le Prophète ﷺ a dit: « Allah a maudit le consommateur de l'usure, celui qui la donne, les deux témoins et le scribe. »[1]

Il est également rapporté de manière authentique, dans plusieurs narrations, que le Prophète ﷺ a dit à celui qui avait vendu deux mesures de dattes en échange d'une seule: « Malheur! C'est l'usure même! »[2]

Il a également dit: « [Troquer] du froment contre du froment est de l'usure, sauf donnant, donnant. »[3]

Ce hadith concerne les deux catégories d'usure: l'usure excédentaire (*ribâ al-fadl*)[4] et l'usure à terme (*ribâ al-nasî'a*)[5].

Certains parmi ceux qui eurent connaissance des propos du Prophète ﷺ: « L'usure se trouve certes dans la vente à terme »[6] ont ainsi jugé licite l'échange de deux *sâ'* contre un seul s'il se fait de main à main. C'est le cas d'Ibn 'Abbâs رضي الله عنهما et de ses partisans Abû al-Sha'thâ', 'Atâ, Tâwus, Sa'îd Ibn Jubayr, 'Ikrima et d'autres honorables Mecquois faisant partie

1 Abû Dâwud n°3317, al-Tirmidhî n°1206, Ibn Mâjah n°2277; authentifié par al-Albânî. Rapporté aussi par Muslim en des termes proches, voir t.4 n°4092, éditions al-Hadîth.

2 Al-Bukhârî n°2312 et Muslim, t.4 n°4083, éditions al-Hadîth.

3 Al-Bukhârî n°2170 et Muslim, t.4 n°4059, éditions al-Hadîth.

4 Cela consiste à échanger deux choses de même valeur intrinsèque, mais de quantité différente.

5 Cela se divise en deux catégories: dans le cas d'un emprunt, il s'agit de l'augmentation du montant de la dette en cas de défaut de paiement, par exemple. Il peut s'agir également de l'échange de deux choses de même valeur intrinsèque, mais de quantité différente alors que la perception des deux ou de l'une des deux est postposée par rapport au moment où est conclu le contrat.

6 Al-Bukhârî n°2178-2179 et Muslim, t.4 n°4089, éditions al-Hadîth.

de l'élite de cette communauté, tant au niveau du savoir que de la pratique. Il n'est permis à aucun musulman de croire que l'un de ceux-ci en particulier ou l'un de ceux qui les ont suivis – dans les limites de l'imitation permise – est touché par la malédiction de celui qui consomme l'usure ! En effet, s'ils ont agi de la sorte, c'est sur base d'une interprétation qui, dans l'ensemble, se justifie.

Il y a aussi le cas de certains nobles Médinois qui ont permis la pratique du coït anal, malgré ce que rapporte Abû Dâwud d'après le Prophète ﷺ : « Celui qui prend une femme par l'anus a certes mécru en ce qui a été révélé à Muḥammad ! »[1] Un musulman se permettrait-il alors de dire qu'Untel ou un autre en particulier [parmi ces Médinois] a mécru en ce qui a été révélé à Muḥammad !?

À propos du *khamr*[2], il a été transmis de manière authentique que le Prophète ﷺ a maudit dix catégories de personnes : celui qui le presse, celui pour qui il est pressé, celui qui le consomme, etc.[3] Et il est établi dans différentes traditions authentiques qu'il a dit : « Toute boisson enivrante est du *khamr* »[4] et « Tout ce qui enivre est du *khamr*. »[5]

'Umar ﷺ a, quant à lui, tenu un discours sur la chaire du Prophète ﷺ où il dit, en présence des Émigrés et des Anṣâr :

1 Le hadith se retrouve en des termes légèrement différents dans *Sunan Abî Dâwud* et il est authentifié par al-Albânî dans sa vérification du *Sunan* n°3904.

2 Cela désigne l'alcool distillé à base de raisin et par extension toutes les boissons enivrantes. Voir *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.6 p.362, éditions al-Hadîth.

3 Le Prophète ﷺ a dit : « Le *khamr* a été maudit de dix façons : le *khamr* en soi, celui qui le presse, celui pour qui il est pressé, celui qui le vend, celui qui l'achète, celui qui le porte, celui à qui on l'apporte, celui qui profite de son prix, celui qui le boit et celui qui le sert ». Authentifié par al-Albânî dans sa vérification de *Sunan Ibn Mâjah* n°3380.

4 Voir *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.5 n°5211, éditions al-Hadîth.

5 Voir *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.6 n°2003, éditions al-Hadîth.

« Certes, le *khamr* est ce qui voile la raison. »[1] Pourtant, Allah ﷻ a révélé l'interdiction du *khamr* en raison des boissons enivrantes qui étaient consommées à Médine. Or, les Médinois n'avaient d'autre boisson que le *faḍîkh*[2], et pas une goutte de *khamr* à base de raisin. Pourtant, certains hommes de Koufa parmi les plus éminents de cette communauté, tant au niveau du savoir que de la pratique, considéraient que le *khamr* ne concernait que les boissons obtenues du raisin et que toute autre boisson obtenue par d'autres fruits que les raisins ou les dattes n'étaient interdites que si on en consommait une quantité suffisante pour provoquer l'ivresse. Ils buvaient donc ce qu'ils estimaient être licite.

Il n'est certainement pas permis de dire que ces derniers sont concernés par la menace [liée à la consommation des boissons enivrantes]. En effet, ils avaient leur propre interprétation pour laquelle ils sont excusés. Il se peut aussi que d'autres éléments objecteurs interviennent en leur faveur.

Il n'est pas non plus permis de dire que les boissons qu'ils ont consommées ne font pas partie du *khamr* dont le consommateur est maudit. Ces boissons sont en effet directement concernées par la raison générale pour laquelle le *khamr* a été prohibé. Mais, à Médine, il n'y avait pas de *khamr* à base de raisin.

Le Prophète ﷺ a maudit le vendeur de *khamr*. Pourtant, un Compagnon en a vendu. Lorsque 'Umar fut mis au courant, il s'exclama : « Qu'Allah fasse périr Untel ! Ne sait-il pas que le Messager d'Allah ﷺ a dit : "Qu'Allah extermine les juifs !

1 Al-Bukhârî n°5581 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.6 n°7559, éditions al-Hadîth.

2 Boisson forte préparée avec des dattes non mûres sur lesquelles on verse de l'eau chaude.

Les graisses leur ont été prohibées. Ils les ont alors [fondues puis] vendues et en ont consommé le prix". »[1]

Celui-ci ne savait donc pas que sa vente était interdite. Cela n'a pas empêché 'Umar d'indiquer la sanction de ce péché, afin que cette personne et toutes les autres y mettent un terme après en avoir eu connaissance.

Le Prophète ﷺ a maudit également celui qui le presse et celui pour qui il est pressé alors que beaucoup de juristes permettent que le raisin soit pressé pour un tiers, même si l'on sait que son intention est d'en faire du *khamr*. Il s'agit bien là d'un texte irréfutable établissant que celui qui presse le *khamr* est maudit. Cela n'empêche pas qu'il puisse être excusé en raison de la présence d'un élément objecteur.

Il a également maudit, dans plusieurs hadiths authentiques[2], celle qui rallonge les cheveux et celle qui se les fait rallonger, alors que certains juristes considèrent cette pratique juste répréhensible.

Le Prophète ﷺ a dit également : « Certes, celui qui boit dans un récipient en argent ne fait qu'ingurgiter dans son ventre le feu de la Géhenne. »[3] Certains juristes considèrent cette pratique juste répréhensible, sans pour autant la rendre illicite.

Le Prophète ﷺ a dit : « Si deux musulmans s'affrontent avec leur sabre, le tueur et le tué sont en Enfer. »[4] Il nous incombe de prendre ce hadith en considération dans l'interdiction de combattre illégitimement les croyants. Or, nous savons bien que ceux qui ont participé à la bataille du Chameau et

1 Al-Bukhârî n°2236 et *Saḥîḥ Muslim*, t.4 n°4048, éditions al-Hadîth.
2 Al-Bukhârî n°5941 et *Saḥîḥ Muslim*, t.5 n°5568, éditons al-Hadîth.
3 Al-Bukhârî n°5634 et *Saḥîḥ Muslim*, t.5 n°5385, éditons al-Hadîth.
4 Al-Bukhârî n°31 et *Saḥîḥ Muslim*, t.6 n°7253, éditons al-Hadîth.

de Siffîn ne font pas partie des gens de l'Enfer. Ils avaient, en effet, une excuse et une interprétation pour leur combat, c'est pourquoi ils sont excusés. Ils ont, en outre, bénéficié de leurs bonnes actions agissant comme un bouclier s'opposant à l'exécution du châtiment.

Dans un autre hadith authentique, le Prophète ﷺ a dit: « Il en est trois à qui Allah n'adressera pas la parole, ni ne regardera au Jour de la Résurrection, ni ne purifiera et qui auront un châtiment douloureux: un homme qui, se trouvant dans le désert et ayant de l'eau en surplus, la refuse au voyageur, à qui Allah dira: "Aujourd'hui Je te refuse Ma grâce comme tes mains ont refusé ce qu'elles n'avaient pas produit"; un homme qui prête serment d'allégeance à un imam uniquement pour un profit matériel: si l'imam lui donne satisfaction, il reste loyal et dans le cas contraire, il est mécontent; un homme qui jure après le *'asr* qu'il a acquis sa marchandise pour un prix plus élevé que celui proposé à la vente. »[1]

C'est une menace terrible dirigée contre celui qui possède de l'eau en surplus. Néanmoins, certains savants ont permis que le surplus d'eau soit refusé. Cette divergence ne nous empêche pas d'être convaincus du caractère illicite de cette pratique, en nous basant pour cela sur ce hadith. De même, le fait que ce hadith nous soit parvenu ne nous empêche pas d'être convaincus que le savant qui a sa propre interprétation sur cette question est excusé et qu'il n'est pas concerné par la menace qui y est liée.

1 Al-Bukhârî n°2358 et *Sahîh Muslim*, t.1 n°297, éditons al-Hadîth.

Le Prophète ﷺ a aussi dit : « Qu'Allah maudisse celui qui a recours au *tahlîl* et celui pour qui on y a recours ! »[1] C'est un hadith authentique qui a été rapporté du Prophète ﷺ et de ses Compagnons selon différentes chaînes de transmission. Or, certains savants ont jugé valable, de manière absolue, le mariage de celui qui veut rendre licite alors que d'autres ne le jugent valable que si aucune condition n'est posée lors du contrat de mariage. Ils ont pour cela des justifications bien connues.

Pour les premiers, l'analogie se référant aux fondements stipule que le contrat de mariage ne peut pas être annulé par la présence de conditions, comme il ne peut pas être annulé si l'une des deux parties ignore [l'intention de l'autre].

Pour les seconds, l'absence de condition relative aux contrats ne change pas les règles des contrats. Mais ceux qui ont émis cette opinion n'ont, de toute évidence, pas eu connaissance de ce hadith.

En effet, leurs écrits antérieurs n'en font pas mention et s'il leur était parvenu, ils n'auraient pas manqué de le citer, soit pour en tirer une prouver, soit pour le réfuter. Il est également possible qu'il leur soit parvenu, mais qu'ils l'aient interprété, qu'ils l'aient considéré comme abrogé ou qu'ils aient en leur possession des arguments le réfutant.

Quant à nous, nous sommes convaincus que dans de tels cas de figure, la menace de châtiment ne saurait les atteindre, s'ils s'adonnent à cette pratique – consistant à épouser une

1 Rapporté par Ibn Mâjah et de nombreux autres avec les termes suivants : « Le Messager d'Allah ﷺ a maudit… » Authentifié par al-Albânî dans sa vérification de *Sunan Ibn Mâjah* n°1934 et 1935. Le *tahlîl* consiste à ce qu'on épouse une femme répudiée à trois reprises par son mari pour la lui rendre licite à nouveau.

femme pour la rendre licite au premier mari – en pensant qu'il est licite de le faire, de cette façon en particulier.

Cela ne nous empêche pas non plus d'être convaincus que cette même pratique justifie cette menace de châtiment, bien qu'elle ne touche pas certains, puisqu'une condition n'est pas remplie ou qu'un élément objecteur est présent.

Mu'âwiya ﷺ a désigné Ziyâd Ibn Abîh, qui était né de la couche d'al-Hârith Ibn Kilda, comme étant le fils d'Abû Sufyân parce que ce dernier avait pour habitude de dire qu'il faisait partie de sa progéniture, alors que le Prophète ﷺ a dit: « Celui qui prétend être issu d'un père autre que le sien, tout en sachant que cet homme ne l'est pas, le Paradis lui sera interdit. »[1]

Il a aussi dit, dans un hadith authentique: « Quiconque s'attribue un autre père que le sien ou s'adjoint d'autres maîtres que les siens, sur lui la malédiction d'Allah, des Anges et de tous les hommes. Au Jour de la Résurrection, Allah n'acceptera de lui aucune œuvre, ni obligatoire ni surérogatoire. »[2]

Le Prophète ﷺ a aussi décrété que le nouveau-né appartient à la couche conjugale [dont il est issu].[3]

Cela fait partie des règles sur lesquelles il y a unanimité. Aussi sommes-nous convaincus que celui qui s'apparente à un autre que son père légal, celui dans la couche duquel il a été procréé, est concerné par la parole du Messager d'Allah ﷺ. Toutefois, il n'est pas permis d'affirmer qu'une personne en particulier est exposée à cette menace, et certainement pas l'un des Compagnons. Car il est possible qu'ils n'étaient pas au courant que le Messager d'Allah ﷺ avait décrété que le

1 Al-Bukhârî n°6766 et *Sahîh Muslim*, t.1 n°220, éditions al-Hadîth.

2 Partie d'un hadith rapporté par *Sahîh Muslim*, t.3 n°3327, éditions al-Hadîth.

3 Al-Bukhârî n°2218 et *Sahîh Muslim*, t.3 n°3613, éditions al-Hadîth.

nouveau-né devait être attribué à la couche conjugale. Ils pensaient qu'il devait être attribué à celui qui met la mère enceinte et qu'Abû Sufyân était celui qui avait mis Sumayya, la mère de Ziyâd, enceinte.

Ce jugement peut, en effet, ne pas être connu par nombreuses personnes, particulièrement à l'époque où la sunna ne s'était pas encore répandue, outre le fait que c'était ainsi que les Arabes procédaient avant l'islam. Il pourrait également y avoir d'autres éléments faisant obstacle à la menace, comme de bonnes actions qui effacent les péchés et d'autres.

Ce chapitre est vaste. Il englobe tout ce que le Coran et la sunna ont interdit et dont les preuves de l'interdiction ne sont pas parvenues à une partie des savants de la communauté qui l'a donc jugé licite, ou bien d'autres preuves qu'ils ont jugées prépondérantes sont venues réfuter ces preuves, alors qu'ils ont fourni un effort de déduction, par rapport à cette prépondérance accordée, selon leur raison et leur savoir.

L'interdiction a des statuts comme le péché, le blâme, la punition, la perversion, etc., mais ces statuts ont des conditions et des éléments qui s'y opposent. Ainsi, il se peut que l'interdiction soit établie et que ces statuts ne soient pas effectifs parce que leur condition n'est pas remplie ou qu'un empêchement existe. Il se peut aussi que l'interdiction ne concerne pas telle personne, mais bien d'autres.

Statut de l'acte allant à l'encontre des hadiths de menace

Nous évoquons à nouveau cette question, car les savants ont divergé à ce sujet selon deux opinions :

– la première – il s'agit de l'avis de la plupart des Anciens et des juristes – est que le décret d'Allah est unique. Celui qui ne s'y conforme pas, après avoir fourni un effort de déduction justifié, aura commis une erreur pour laquelle il est excusé et obtiendra une récompense pour son effort. Aussi, la pratique qu'il a jugée licite reste, en elle-même, illicite. Cependant, la conséquence liée à son caractère illicite ne retombe pas sur le savant, car Allah ﷻ lui a pardonné. En effet, Allah ﷻ n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité ;

– la seconde est que la pratique en question n'est pas illicite pour ce savant en particulier, car la preuve démontrant son caractère illicite ne lui est pas parvenue, bien que cette même pratique soit illicite pour d'autres. La différence avec l'avis précédent est infime et s'apparente plus à une divergence de formulation.

Voilà ce qui peut être dit au sujet des hadiths de menace en cas *d'ijtihâd* les contredisant. Les savants sont unanimes quant au fait de se baser sur ces hadiths pour interdire la pratique menacée d'une sanction, que ce soit en cas *d'ijtihâd* concordant [avec ceux-ci] ou divergeant. D'ailleurs, ils en ont besoin, le plus souvent, comme argument dans un contexte de divergence. Les opinions ne s'opposent donc que quant à savoir si ces hadiths font ou non autorité pour établir la menace qu'ils renferment, dans le cas où ils ne sont pas catégoriques, comme nous l'avons vu précédemment.

La question suivante pourrait se poser : « Pourquoi ne dites-vous pas que les hadiths de menace ne s'appliquent pas en cas *d'ijtihâd* divergeant et qu'ils s'appliquent en cas

de concordance? Ainsi, toute pratique – dont l'auteur est sujet à la malédiction, à la colère divine ou à une sanction – devrait être interprétée comme illicite selon le consensus! Cela permettrait d'exclure de la menace certains *mujtahid* qui font des choses qu'ils croient licites; la conviction de la licéité d'une chose est certes plus conséquente que son accomplissement. En effet, celui qui est convaincu de la permission d'une chose l'autorise aux autres. Il encourt donc la malédiction ou la colère divine liée à cette pratique par voie de conséquence ».

On peut répondre à cette question par plusieurs approches:

Première approche: l'interdiction est soit établie dans le cas d'un *ijtihâd* divergeant [du hadith de menace], soit elle ne l'est pas. Si elle n'est jamais établie en cas *d'ijtihâd* divergeant, cela implique que la pratique en question n'est pas illicite, sauf quand il y a unanimité quant à son interdiction. Par conséquent, toute pratique dont l'interdiction est sujette à la divergence serait licite. Or, cette conception va à l'encontre de l'unanimité de la communauté. La nullité d'une telle argumentation est évidente et s'impose d'elle-même, en vertu des règles générales établies en islam.

D'un autre côté, si l'interdiction est établie, ne serait-ce que dans un cas de figure, alors le *mujtahid* qui jugerait licite cette pratique interdite est-il concerné par le blâme et la sanction réservés à celui qui déclare licite ce qui est illicite ou à celui qui commet l'illicite? Nous serions en mesure d'affirmer qu'il l'est tout comme nous pourrions dire qu'il ne l'est pas. Il en va de même pour l'interdiction faisant l'objet de consensus dans un hadith de menace. Quant à la menace faisant l'objet de divergence, elle est telle que nous l'avons détaillée précédemment.

En fait, la menace est dirigée contre l'auteur de l'acte. La sanction de celui qui rend licite ce qui est interdit est, à l'origine, plus sévère que la sanction de celui qui commet l'acte en question sans croire qu'il est licite. Et s'il est possible que l'interdiction d'une pratique puisse être établie en cas *d'ijtihâd* divergeant, sans que le *mujtahid* la jugeant licite ne soit sanctionné pour son acte – étant donné qu'il est excusé –, alors, à plus forte raison, la menace liée à cette pratique n'atteint pas non plus l'auteur de cet acte.

Puisqu'il n'est pas nécessaire que le *mujtahid* soit jugé comme l'impose cette interdiction – en le blâmant, le sanctionnant, etc. –, il n'est pas non plus nécessaire de le juger en affirmant qu'il s'expose à la menace. En effet, la menace n'est qu'une forme de blâme et de sanction. S'il est possible d'inclure le *mujtahid* dans une telle catégorie, alors ce que l'on répondrait pour l'écarter d'une des formes de blâme et de sanction serait la même réponse que l'on donnerait pour l'écarter de toute autre forme. Il ne convient guère de faire une distinction entre le blâme minime et le blâme important, entre le châtiment lourd et le châtiment léger. Ce dont il faut se garder pour éviter un petit blâme ou une sanction légère est semblable, dans pareille situation, à ce dont il faut se garder pour éviter pire. Mais le *mujtahid* n'est pas visé par cela, ni peu ni prou. Au contraire, il en obtient l'inverse en récompense et rétribution.

Deuxième approche : l'unanimité ou la divergence sur le statut d'un acte donné sont des éléments étrangers à l'acte et à ses caractéristiques. Ce ne sont que des facteurs additionnels dus au manque de connaissance de quelques savants. Quand un terme général vise le particulier, il faut obligatoirement un texte probant prouvant la particularité, soit directement

lié au discours – pour ceux qui n'autorisent pas le retard de l'explication –, soit flexible quant au retard jusqu'au moment où le besoin s'en fait ressentir – selon la majorité des savants. Il ne fait aucun doute que ceux auxquels un tel discours était adressé, du temps du Messager d'Allah ﷺ, avaient besoin de connaître le statut du discours. Si la signification des termes généraux sur la malédiction de celui qui consomme l'usure, du *muḥallil* et d'autres – pratiques dont l'interdiction fait l'unanimité – n'était connue qu'après la mort du Prophète ﷺ et que la communauté se soit prononcée sur chaque entité de ces termes généraux, l'explication des propos du Prophète ﷺ serait alors reportée jusqu'à ce que l'ensemble de la communauté se prononce sur chacun de ces composants. Or, cela n'est pas permis.

Troisième approche : ces propos ont été adressés à la communauté afin qu'elle connaisse l'illicite et l'évite, que les savants puissent les prendre comme base pour établir leur unanimité et les utiliser comme arguments en cas de divergence. Si le cas de figure recherché était uniquement l'unanimité, alors la connaissance d'un sujet quelconque dépendrait de l'unanimité. Or, il n'est pas valable de se baser dessus comme preuve avant qu'il y ait unanimité. Et cela ne serait pas non plus appuyé par l'unanimité, car cela nécessite une unanimité au préalable et il est impossible qu'elle lui succède. Cela nous amène donc à un cercle vicieux sans fin.

Dès lors, les gens de l'unanimité ne pourraient pas se baser sur un hadith selon un certain aspect, jusqu'à ce qu'ils sachent que ce sens a été voulu. Mais ils ne sauraient le savoir que s'ils sont unanimes. Donc, l'argumentation repose sur une unanimité au préalable, et celui-ci repose sur une

argumentation au préalable, si le hadith est leur base. Ainsi, la chose dépendrait d'elle-même, ce qui est irréalisable.

Cela ne pourrait pas être une preuve en cas de divergence, puisqu'elle ne se vérifie pas. Cela reviendrait à ôter au hadith toute indication de statut, aussi bien en cas *d'ijtihâd* concordant que divergeant. Dans cette logique, aucun texte renfermant une sanction ne permettrait d'établir l'interdiction d'une pratique, ce qui est absolument faux.

Quatrième approche : cela implique de ne se baser sur aucun de ces hadiths, sauf après avoir eu connaissance que la communauté est unanime sur tel aspect. Par conséquent, il n'est pas permis à la première génération de les utiliser comme preuves. Plus encore, il n'est pas permis à ceux qui les ont entendus de la bouche du Messager d'Allah ﷺ de les utiliser comme preuves.

Par ailleurs, il incombe à l'homme qui entend un tel hadith et trouve de nombreux savants l'ayant mis en pratique, sans toutefois avoir connaissance de quoi que ce soit qui s'y oppose, de ne pas mettre en application le hadith tant qu'il n'a pas cherché à travers les contrées si quelqu'un va à l'encontre de celui-ci. De même, sur une question donnée, il ne lui est pas permis de se baser sur une unanimité si ce n'est après une recherche exhaustive. Dans ce cas, l'argumentation basée sur les hadiths du Messager d'Allah ﷺ est invalidée par le désaccord d'un seul *mujtahid*. L'avis d'un seul invalide les propos du Messager d'Allah ﷺ et son accord les confirme ! Si ce seul savant commet une erreur, celle-ci invalidera les propos du Messager d'Allah ﷺ !

Tout ce raisonnement est obligatoirement faux. Si l'on dit : « Le hadith n'est utilisé comme preuve qu'après avoir connaissance de l'unanimité », alors les indications

contenues dans les textes dépendront de l'unanimité, ce qui va à l'encontre de ce qui est unanimement accepté. Dès lors, les textes seront dépouillés de toute indication puisque l'unanimité seule serait prise en considération. Le texte n'aurait, en effet, aucune incidence.

Si l'on dit : « On se base sur le hadith, car on n'a connaissance d'aucune divergence », alors la parole d'un seul membre de la communauté invaliderait l'indication donnée par le texte, ce qui va également à l'encontre de ce qui est unanimement admis. Le caractère erroné de cette argumentation s'impose en vertu des règles générales de l'islam.

Cinquième approche : soit on pose comme condition, pour établir la globalité d'un discours, que l'ensemble de la communauté soit convaincue de l'interdiction de la pratique en question, soit que la conviction des savants soit suffisante.

Selon la première hypothèse, il n'est permis de prouver l'interdiction, sur base des hadiths de menace, que lorsque l'on sait que l'ensemble de la communauté – y compris les campagnards éloignés et les récents convertis à l'islam – partage la conviction de cette interdiction. Or, aucun musulman ne professe une telle opinion, aucune personne sensée non plus. Il est impossible qu'une telle condition soit connue.

Si l'on dit : « On se contente de la conviction de l'ensemble des savants », on répondra : « Tu as posé comme condition l'unanimité des savants pour éviter que la menace n'atteigne certains *mujtahid*, même s'ils sont dans l'erreur. Or, cela même se vérifie dans le chef du musulman ordinaire qui n'a pas entendu la preuve de l'interdiction. La crainte que la malédiction n'atteigne les savants est la même que celle qu'elle atteigne les musulmans ordinaires. Prétendre que les premiers figurent parmi les sommités et les plus véridiques

de la communauté alors que les seconds ne sont que des personnes ordinaires ne change rien à cet état de fait. Leur distinction en matière de vertu n'empêche pas l'égalité de leur statut face à cette crainte. Aussi vrai qu'Allah ﷻ pardonne au *mujtahid* lorsqu'il se trompe, Il pardonne à l'ignorant quand il commet une erreur, si l'acquisition du savoir lui est impossible.

En outre, le mal résultant de l'acte commis par un musulman ordinaire – dont il ignorait l'interdiction et qu'il ne lui était pas possible de connaître – est de loin moindre que celui qui découle de l'autorisation accordée par certains imams de ce qui est interdit par le Législateur, quand ils en ignorent l'interdiction et qu'il ne leur est pas possible de la connaître.

C'est pourquoi on dit : « Prenez garde à l'erreur du savant ! Car l'erreur d'un savant entraîne celle d'un monde ». Ibn 'Abbâs ﷺ disait aussi : « Que le savant craigne le malheur d'être suivi ! » Si celui-ci est pardonné, malgré l'immensité du mal résultant de son acte, à plus forte raison, l'autre, dont le mal de l'acte est moindre, le sera.

Ils se distinguent également au regard d'une autre considération. Le savant fournit des efforts, transmet le savoir et redonne vie à la sunna, si bien que cela prend le dessus sur son méfait. Allah ﷻ a d'ailleurs établi une distinction au regard de cette considération. Il a accordé une récompense au *mujtahid* pour son effort et a gratifié le savant, pour son savoir, d'une récompense à laquelle l'ignorant ne participe pas. Donc, ils se rejoignent dans le pardon et se distinguent dans la récompense.

De plus, il est impossible qu'une sanction soit attribuée à celui qui ne la mérite pas, qu'il soit éminent ou ordinaire. Il est donc impératif que cette impossibilité soit écartée du

hadith [renfermant une menace], tout en veillant à souligner que celle-ci englobe ces deux catégories de personnes.

Sixième approche : certains hadiths de menace font office de texte probant en cas *d'ijtihâd* divergeant, comme la malédiction de celui pour qui a recours au *taḥlîl*. Certains savants affirment que ce dernier n'est en aucun cas pécheur, car il n'intervient en rien dans le premier contrat [liant le *muḥallil* à l'ex-femme]. On ne peut donc pas dire qu'il est maudit juste parce qu'il croit que la condition du *taḥlîl* doit être respectée. Celui qui est convaincu que le mariage du premier [le *muḥallil*] est valide – même si la condition établie est caduque et que la femme devient licite pour le second [pour qui on a recours au *taḥlîl*] – considère que le second est exempt de tout péché.

Il en va de même pour le *muḥallil*. Il peut être maudit soit en raison du *taḥlîl*, soit uniquement pour sa conviction que la condition liée au contrat doit être respectée, ou encore pour ces deux raisons. Si c'est pour la première raison ou la troisième, l'exemption du péché se sera vérifiée. En revanche, si c'est pour la deuxième raison, c'est cette conviction qui entraîne la malédiction, que le *taḥlîl* soit obtenu ou non. Dès lors, le contenu du hadith ne serait pas la cause de la malédiction et celle-ci ne serait même pas évoquée. Tout ce raisonnement est donc faux !

De plus, celui qui a la conviction que la condition doit être respectée n'est pas frappé par la malédiction s'il est ignorant. S'il sait que cette condition n'est pas obligatoire, il lui est impossible de croire en l'obligation de son respect, sauf s'il reniait les propos du Messager ﷺ ; il serait alors mécréant. Cela reviendrait à dire que la malédiction évoquée dans le hadith vise les mécréants. Or, la mécréance ne rejette pas spécifiquement ce jugement secondaire, à l'exclusion d'autres.

C'est comme si l'on disait : « Qu'Allah maudisse celui qui dément le Messager ﷺ lorsque celui-ci décrète caduque la condition de divorcer dans un contrat de mariage ! »

En outre, les propos du hadith sont généraux, dès le départ, tant au niveau de la forme que du fond. Il n'est donc pas permis, dans une telle circonstance, d'appliquer des propos de portée générale à des cas rares. De pareilles interprétations rendraient ces propos généraux défaillants dans leur élocution, comme ceux qui ont interprété ces dires du Prophète ﷺ : « Toute femme qui se marie d'elle-même sans l'autorisation de son tuteur… »[1] en disant que cela fait référence à la femme liée par un contrat d'affranchissement.

Ce qui démontre son caractère rarissime est que le musulman ignorant ne se retrouve pas sous le coup de la menace évoquée dans le hadith. Le musulman, qui sait que cette condition ne doit pas être respectée, ne la stipulera guère en croyant qu'il est obligatoire de la respecter, sauf s'il est mécréant. Or, le mécréant ne se marie pas comme le font les musulmans, sauf s'il s'agit d'un hypocrite. La probabilité qu'un tel mariage se réalise sous cette forme est extrêmement rare. Si quelqu'un affirmait que ce cas de figure ne viendrait à l'esprit de personne, il aurait raison.

Nous avons cité de nombreux arguments, en d'autres lieu et place que celui-ci, démontrant que c'est au *muḥallil* agissant avec préméditation que le hadith fait référence, même s'il ne stipule pas cette condition. Il en va de même pour les menaces particulières comme la malédiction, l'Enfer et autres qui nous sont parvenues dans différents textes qui ont fait l'objet de divergences. C'est le cas du hadith d'Ibn 'Abbâs رضي الله عنهما

1 Rapporté par Abû Dâwud n°2085, Ibn Mâjah n°1879, al-Tirmidhî n°1125 ; authentifié par al-Albânî dans *al-Irwâ'*, t.6 p.243.

qui rapporte que le Prophète ﷺ a dit: « Qu'Allah maudisse celles qui visitent souvent les tombes, ainsi que ceux qui y dressent des mosquées et des lanternes ! » Al-Tirmidhî a dit au sujet de ce hadith qu'il est fiable.[1] La visite des tombes par les femmes a été autorisée par certains savants et est considérée comme répréhensible par d'autres, sans pour autant la juger illicite.

Il y a aussi le hadith de 'Uqba Ibn 'Âmir ﷺ qui rapporte que le Prophète ﷺ a dit: « Qu'Allah maudisse ceux qui prennent les femmes par leur anus ! »[2]

Il y a également le hadith d'Anas ﷺ rapportant que le Prophète ﷺ a dit: « Le *jâlib* acquiert sa subsistance; quant au *muḥtakir*[3], il est maudit. »[4]

Nous avons aussi évoqué le hadith mentionnant les trois catégories de personnes à qui Allah ﷻ n'adressera pas la parole, qu'Il ne regardera pas, ne purifiera pas et qui auront un châtiment douloureux. Parmi elles se trouve celle qui refuse de donner le surplus d'eau qu'elle possède. Allah ﷻ a également maudit le vendeur d'alcool alors que certains Anciens en ont vendu.

Il a été rapporté, en outre, dans différents hadiths authentiques que le Prophète ﷺ a dit: « Quiconque laisse traîner son pagne avec arrogance, Allah ne le regardera pas le

1 Abû Dâwud n°3236, al-Tirmidhî n°320, Aḥmad n°2061. Le hadith est bon, sauf la mention des lanternes qui est faible.

2 Rapporté par al-Ṭabarânî dans *al-Awsaṭ* n°2004. Le hadith est bon grâce à d'autres narrations qui le renforcent.

3 Le *jâlib* est celui qui cherche une marchandise ailleurs pour la revendre au marché local. Le *muḥtakir* est celui qui achète une marchandise et l'entrepose pour qu'elle se raréfie et que son prix augmente sur le marché.

4 Rapporté par Ibn Mâjah n°2153 et jugé faible par al-Albânî ﷺ.

Jour de la Résurrection. »[1] Et il a dit : « Il est trois [types de gens] auxquels Allah n'adressera pas la parole au Jour de la Résurrection, ni ne regardera, ni ne purifiera et qui auront un châtiment douloureux. »[2] Or, certains juristes considèrent que laisser traîner son vêtement par arrogance est répréhensible, et non interdit.

Le Prophète ﷺ a aussi dit : « Qu'Allah maudisse celle qui rallonge les cheveux et celle qui se les fait rallonger ! »[3] Il y a pourtant une divergence bien connue au sujet de la rallonge des cheveux. Et le Prophète ﷺ a dit : « Certes, celui qui boit dans un récipient en argent ne fait qu'ingurgiter dans son ventre le feu de la Géhenne. »[4] Pourtant, certains savants ne l'interdisent pas.

Septième approche : ce qui nous impose la généralisation est bien présent alors que l'argument cité pour la réfuter n'est pas valable. Car la finalité de cette optique consisterait à dire que son application dans des cas *d'ijtihâd* concordant ou divergeant implique d'inclure dans la menace certains qui ne la méritent pas. On répondrait alors que si la spécification est contraire à la règle de base, la spécification plus précise l'est aussi. On exclut donc de ce sens général celui qui est excusé en raison de son ignorance, de son *ijtihâd* ou parce qu'il a suivi [*l'ijtihâd* d'un savant], en sachant que le jugement englobe ceux qui ne sont pas excusés comme il englobe les cas *d'ijtihâd* concordant. Mais vu que cette spécification est moindre, elle prévaut.

1 *Saḥîḥ Muslim*, t.5 n°5459, éditions al-Hadîth.
2 *Saḥîḥ Muslim*, t.1 n°293, éditions al-Hadîth.
3 Al-Bukhârî n°5937 et *Saḥîḥ Muslim*, t.5 n°5571, éditions al-Hadîth.
4 Cf. plus haut.

Huitième approche : si nous interprétons les termes de cette manière, cela inclut la cause de la malédiction et le jugement ne s'applique pas à ceux qui en sont exclus en raison de la présence d'éléments objecteurs. Par ailleurs, il ne fait aucun doute que celui qui fait une promesse ou une menace n'est pas tenu de citer ceux qui, pour une raison ou une autre, en sont exclus. Les propos ainsi formulés restent donc corrects.

Par contre, si nous considérons la malédiction selon la pratique dont l'interdiction fait l'unanimité ou dont la cause de la malédiction est d'adopter une conviction allant à l'encontre de l'unanimité, alors la cause de la malédiction ne serait pas mentionnée dans le hadith, bien que cette affirmation générale doive également être spécifiée. Si la spécification est obligatoire dans les deux hypothèses, s'en tenir à la première est préférable, car cela concorde avec le contexte et est exempt de tout sous-entendu.

Neuvième approche : ce qu'il faut, c'est exclure ceux qui sont excusés de la malédiction. Et nous avons précédemment expliqué que la finalité des hadiths de menace est de démontrer que telle pratique est la cause de telle malédiction. En d'autres mots, cette pratique entraîne la malédiction. Cela ne signifie pas que ce jugement s'applique à tout un chacun. Mais cela implique la présence de la cause. Or, quand la cause est présente, mais qu'elle n'est pas suivie par le jugement, il n'y a rien à redouter. De plus, nous avons précédemment établi que le blâme ne touchait pas le *mujtahid* et nous avons même dit que celui qui rend licite l'interdit commet un plus grand péché que celui qui l'accomplit. Ceci dit, celui qui est excusé est excusé.

Condamnation de l'infraction aux prescriptions des hadiths de menace

Si l'on demande : « Qui donc encourt le châtiment ? Celui qui commet cet interdit est soit un *mujtahid*, soit quelqu'un qui suit son avis. Or, les deux sont exclus de la menace ». Nous affirmons que la réponse a plusieurs aspects :

1. L'objectif recherché est de démontrer que cette pratique implique une sanction, que l'on trouve quelqu'un l'ayant accomplie ou pas. À supposer qu'aucun de ceux qui l'accomplissent ne répond aux conditions de la sanction ou que des éléments y font obstacle, cela ne changerait rien au fait que la pratique est illicite. Au contraire, on sait qu'elle est illicite pour que celui à qui l'interdiction est démontrée l'évite. Et c'est par une miséricorde d'Allah que celui qui la pratique est excusé. C'est comparable aux petits péchés qui sont interdits, même s'ils sont absous par le fait d'éviter les grands péchés. Il en va de même pour tous les interdits faisant l'objet de divergences. S'il apparaît qu'une pratique est illicite – même si celui qui l'accomplit est susceptible d'être excusé parce qu'il est *mujtahid* ou qu'il a suivi un *ijtihâd* –, cela ne nous empêche en rien d'être convaincus qu'elle est interdite.

2. Exposer le statut de cette pratique permet d'écarter l'ambiguïté qui pourrait empêcher l'exposition à la sanction. En effet, le but n'est pas que l'excuse, accordée à celui qui a la conviction de la licéité de sa pratique, subsiste. Au contraire, il est demandé, dans la mesure du possible, de changer cet état de fait. Sinon, la transmission du savoir ne serait pas une obligation, il serait meilleur pour les gens qu'on les laisse dans leur ignorance et ne pas exposer les preuves relatives aux questions équivoques serait meilleur que de les présenter.

3. Exposer le statut et la menace permet d'inciter celui qui l'évite à continuer dans cette voie. Sinon, cette pratique risquerait de se propager.

4. Cette excuse n'en est une que s'il est impossible d'y remédier. En effet, sitôt qu'il est possible de connaître la vérité et que l'on fait preuve de négligence, on n'est pas excusé.

5. Il se peut que des gens accomplissent une telle pratique sans être des *mujtahid* faisant un *ijtihâd* la leur autorisant, ou des imitateurs qui se conforment à un *ijtihâd* la leur autorisant. La cause de la menace s'applique alors à une telle catégorie de personnes sans que cet élément objecteur spécifique soit recevable. Ils s'exposent donc à la menace et elle les touche, sauf si un autre élément objecteur vient s'y opposer, comme un repentir, de bonnes actions absolvant les péchés, etc. Ce cas de figure est néanmoins aléatoire. Une personne peut penser que son *ijtihâd* ou son imitation lui autorise cette pratique, et ainsi être parfois dans le vrai, parfois dans l'erreur. Mais, tant qu'elle recherche la vérité et ne suit pas la passion, alors Allah ne charge aucune âme de ce qu'elle ne peut supporter.

Celui qui est légalement excusé ne s'expose pas à la menace et le *mujtahid* est excusé

Dixième approche : conserver les implications de ces hadiths impose d'englober sous la menace certains *mujtahid*. De même, les interpréter en dehors du cadre de leurs implications impose d'englober certains *mujtahid* sous la menace. Si cela s'impose quelle que soit celle des deux hypothèses envisagée,

ces hadiths demeurent alors exempts de tout argument les réfutant. Ils doivent donc être mis en application.

Cela s'illustre par le fait que de nombreux imams ont clairement affirmé que l'auteur d'une pratique, faisant l'objet d'une divergence [et allant à l'encontre d'un hadith de menace], est maudit. Parmi ceux-ci figure 'Abd Allah Ibn 'Umar ﷺ. Il fut questionné au sujet de celui qui épouse une femme afin de la rendre licite à son ex-mari sans que la femme ou l'ex-mari ne soit au courant de ses intentions. Ibn 'Umar dit alors: « C'est de la fornication, ce n'est pas un mariage! Qu'Allah maudisse celui qui a recours au *taḥlîl* et celui pour qui on y a recours! »

Ces propos nous sont parvenus de lui selon diverses narrations[1], de même que d'autres, notamment l'imam Aḥmad Ibn Ḥanbal qui a dit: « S'il a pour intention le *taḥlîl*, il est *muḥallil* et il est maudit ». De telles opinions ont été transmises de plusieurs imams dans différents cas de figure où l'on va à l'encontre de menaces au sujet de la boisson alcoolisée, de l'usure et autres.

Si la malédiction légale et autre menace évoquée ne concernent que les cas de figure où il y a accord, alors ces imams ont maudit des personnes qu'il n'était pas permis de maudire et méritent donc la menace évoquée dans plusieurs hadiths, comme celui où le Prophète ﷺ a dit: « Maudire un musulman équivaut à le tuer. »[2]

Il y a aussi celui rapporté par Ibn Mas'ûd ﷺ: « Injurier le musulman est perversion et le combattre est mécréance! »[3]

1 Notamment chez al-Bayhaqî t.7 p.208 avec une bonne chaîne de transmission.

2 Al-Bukhârî n°6105 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.1 n°303 avec les termes: « Maudire un croyant... », éditions al-Hadîth.

3 Al-Bukhârî n°48 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.1 n°221, éditions al-Hadîth.

Abû al-Dardâ' ﷺ rapporte qu'il a entendu le Messager d'Allah ﷺ dire : « Les maudisseurs invétérés ne seront ni intercesseurs ni témoins le Jour de la Résurrection. »[1]

Abû Hurayra ﷺ rapporte que le Messager d'Allah ﷺ a dit : « Il n'appartient pas à un véridique d'être maudisseur. »[2]

'Abd Allah Ibn Mas'ûd ﷺ rapporte, quant à lui, que le Messager d'Allah ﷺ a dit : « Le croyant n'a pas pour habitude d'injurier, de maudire, d'être indécent ou grossier. »[3] Il est rapporté par al-Tirmidhî qui a dit : « Hadith fiable. »

Dans une autre tradition, il dit : « Il n'est pas d'homme qui maudit une chose qui ne le mérite pas sans que la malédiction ne se retourne contre lui. »[4]

Toutes ces menaces concernant la malédiction – celui qui maudit quelqu'un qui ne le mérite pas se voit devenir celui qui est maudit, maudire de la sorte est un acte de perversité et cela l'exclut du nombre des véridiques, des intercesseurs et des témoins – touchent celui qui maudit celui qui ne le mérite pas. Si l'auteur de la pratique faisant l'objet de divergence n'est pas concerné par la malédiction, il ne mérite donc pas d'être maudit et celui qui le maudit serait directement visé par ces menaces. Par conséquent, les *mujtahid* qui sont d'avis que les cas de divergence entrent dans le cadre de ces hadiths s'exposeraient donc obligatoirement à ces menaces.

Cependant, si l'interdiction est établie en considérant que ceux qui vont à l'encontre de la menace sont exclus et en considérant les cas où ils sont inclus, on sait alors qu'il n'y a aucune interdiction à maudire ceux qui vont à l'encontre de

1 *Saḥîḥ Muslim*, t.6 n°6610, éditions al-Hadîth.
2 *Saḥîḥ Muslim*, t.6 n°6608, éditions al-Hadîth.
3 Al-Tirmidhî et Aḥmad ; authentifié par al-Albânî ﷺ.
4 Abû Dâwud et al-Tirmidhî ; authentifié par al-Albânî ﷺ.

la menace et que rien n'empêche de se baser sur le hadith. Si l'interdiction n'est pas établie selon l'une de ces deux considérations, c'est qu'il n'y a absolument aucune interdiction à les maudire. Lorsqu'un lien d'implication existe, on sait que leur inclusion quand ce lien est présent implique leur exclusion quand ce lien est absent. Ainsi, l'un de ces deux cas de figure est établi : soit la cause et la conséquence sont présentes et ils sont tous inclus, soit la cause et la conséquence sont absentes et on les exclut tous. Effectivement, quand la cause est présente, la conséquence l'est aussi et lorsque la cause est absente, la conséquence l'est également.

Ces arguments suffisent pour réfuter cette question. Toutefois, notre intime conviction est que les *mujtahid* ne sont pas inclus selon les deux considérations, comme nous l'avons démontré. C'est parce que l'inclusion sous le coup de la menace est à condition qu'il n'y ait aucune excuse justifiant l'acte. Aussi, le bénéficiaire d'une excuse légale n'est en aucun cas touché par la menace. Quant au *mujtahid*, en plus d'être excusé, il est récompensé. La condition pour qu'il soit concerné par la menace ne se vérifie pas. Il n'y est donc pas inclus, qu'il soit convaincu que le hadith garde son sens général ou qu'il aille à son encontre par le biais d'une divergence pour laquelle il est excusé.

Cette conclusion est inévitable et ne peut être contestée, sauf dans un cas, à savoir que l'on dise : « J'admets que des savants *mujtahid* considèrent que les cas de divergence sont inclus dans les textes de menace et que donc, sur base de cette conviction, ils attribuent la menace dans les cas divergents. Ils maudissent, par exemple, l'auteur de telle pratique [évoquée dans un hadith de menace]. Cependant, ils commettent une erreur en adoptant une telle conviction, erreur qui est excusée et récompensée. Ils n'entrent donc pas sous le coup

de la menace adressée à ceux qui maudissent celui qui ne le mérite pas. Car cette menace, selon moi, ne concerne que la malédiction consensuellement interdite. Ainsi, celui qui profère une malédiction considérée consensuellement comme illicite s'expose à cette menace citée concernant le fait de maudire. Et si la malédiction est un sujet soumis à divergence, elle n'est pas incluse dans les hadiths de menace, au même titre que l'acte dont la licéité fait l'objet d'une divergence et la malédiction de celui qui le pratique ne sont pas inclus dans les hadiths de menace. Tout comme j'exclus les cas de divergence de la menace dans la première situation, je le fais dans la deuxième.

J'ai la conviction que les hadiths de menace, dans les deux situations, ne concernent pas les cas de divergence, ni pour autoriser l'acte, ni pour maudire son auteur, que l'auteur soit convaincu de la licéité de l'acte ou de son interdiction. Dans les deux cas, je ne permets ni de le maudire ni de maudire celui qui le maudit. Je ne crois pas non plus que l'auteur de l'acte et son maudisseur soient concernés par les hadiths de menace. Je n'adresse pas de blâme sévère à l'encontre du maudisseur comme le ferait celui qui croit que le maudisseur s'expose à la menace. J'estime que maudire l'auteur d'une pratique soumise à divergence fait partie de l'ensemble des points relevant de *l'ijtihâd*. Je crois cependant qu'il a commis une erreur, comme je suis convaincu que celui qui autorise l'acte commet une erreur.

Il y a trois positions par rapport aux cas de divergence :

– l'acte est considéré licite ;

– l'acte est jugé illicite et la menace est attribuée ;

– il est jugé illicite, mais n'est pas accompagné par cette menace sévère.

Quant à moi, je choisis de me rallier à la troisième opinion parce que les preuves indiquent que l'acte est illicite et qu'il est interdit de maudire l'auteur d'un acte soumis à la divergence, outre ma conviction que les hadiths menaçant l'auteur et le maudisseur ne les englobent pas dans les deux cas de figure. »

Nous répondons à notre interlocuteur : « Si tu admets que la malédiction de cet auteur fait partie des points relevant de *l'ijtihâd*, il nous est alors permis de nous fonder sur le sens apparent des textes. Dès lors, rien n'empêche que le hadith de menace englobe les cas de divergence et ce que cela implique demeure. Il doit donc être mis en application. En revanche, si tu n'admets pas que cela figure parmi les points relevant de *l'ijtihâd*, alors le maudire est catégoriquement interdit.

Il ne fait aucun doute que celui qui maudit un *mujtahid* d'une malédiction qui est catégoriquement illicite, se retrouve sous la menace adressée au maudisseur, même s'il le fait sur base d'une interprétation. Un cas similaire serait de maudire certains pieux Anciens. Donc, cela s'inscrit dans un cycle continu, que tu affirmes catégoriquement l'interdiction de maudire l'auteur d'un acte soumis à la divergence ou que tu justifies la divergence à son propos. Or, cette conviction que tu as évoquée n'empêche pas de se baser sur les textes de menace selon les deux considérations, ce qui est une évidence ».

On lui répond également : « Notre objectif, en traitant la question à travers cette considération, n'est pas de démontrer que la menace englobe les cas de divergence, mais bien qu'il est permis de se baser sur les hadiths de menace dans des cas de divergence. Les hadiths nous enseignent deux règles : l'interdiction et la menace. Quant à ce que tu as évoqué, cela tend uniquement à démontrer que ces hadiths ne prouvent pas la

menace. Or, l'objectif ici est de démontrer qu'ils prouvent l'interdiction. Si tu persistes à affirmer que les hadiths sanctionnant la malédiction ne concernent pas la malédiction dans les cas de divergence, c'est que cette dernière n'est en rien une preuve de son interdiction. Ce que nous disons dans le cas présent est ce que nous avons déjà dit : si ce n'est pas interdit, c'est que c'est permis ».

Ou bien on lui répond : « Si aucune preuve ne démontre que la malédiction est illicite, il n'est pas permis de croire en son interdiction. Ce qui implique de l'autoriser tient alors. Il s'agit des hadiths maudissant celui qui agit de la sorte. Les savants ont divergé sur la permission de maudire ce dernier. Or, selon cette considération, il n'y a aucune preuve de l'interdiction de le maudire. Il faut donc appliquer la preuve impliquant l'autorisation de le maudire, preuve que rien ne réfute ».

Cela annule l'objection de notre interlocuteur. À nouveau, son argumentation s'inscrit dans un cycle sans fin, car la majorité des textes interdisant de maudire contiennent une menace. S'il n'est pas permis de se baser sur les textes de menace de châtiment dans des cas de divergence, il n'est pas non plus permis de se baser sur eux pour maudire celui qui va à l'encontre de la menace, comme nous l'avons vu.

S'il dit : « Je m'appuie sur l'unanimité pour établir l'interdiction de cette malédiction », nous lui répondons : « L'unanimité est établie sur l'interdiction de maudire une personne de mérite en particulier. Quant au fait de maudire quiconque correspond à une telle description, j'ai exposé la divergence à ce sujet. Nous avons vu que maudire une personne répondant à une description n'implique pas de viser toutes les personnes de cette catégorie, sauf si les conditions

sont remplies et que les éléments objecteurs sont absents. Or, ce n'est pas le cas ».

On lui répond également : « Toutes les preuves que nous avons précédemment citées démontrant qu'il ne faut pas considérer ces hadiths par rapport aux cas d'accord s'appliquent ici. Ces preuves invalident cette question ici comme elles invalident le fondement même de cette question ».

Il ne s'agit pas de considérer une preuve comme la prémisse d'une autre preuve, si bien que l'on dirait : cette démonstration est superflue. C'est une même preuve. Par conséquent, l'objectif est de démontrer que la menace qu'ils estiment établie découle des deux considérations et que ce n'est pas une menace. Ce serait une même preuve qui indiquerait la divergence au sujet des textes et qu'il n'y a aucune menace. Rien n'empêche que la preuve d'un point à démontrer soit la prémisse de celle d'un autre point que l'on cherche à démontrer, même si les deux points sont liés l'un à l'autre.

Statut de l'application des hadiths de menace

Onzième approche : les savants sont d'accord sur l'obligation de mettre en application les hadiths de menace pour établir l'interdiction qu'ils renferment. Certains ont divergé quant à l'application des hadiths *aḥâd* pour établir particulièrement la menace. Quant à l'interdiction en soi, il n'y a aucune divergence retenue et considérée. Les savants parmi les Compagnons, les Suiveurs et les juristes jusqu'à nos jours – qu'Allah les agrée – n'ont cessé de les utiliser comme preuves, dans leurs discours et leurs écrits, dans les cas de divergence et autres. D'ailleurs, si le hadith renferme une menace, cela

démontre davantage l'interdiction, étant donné l'impact que cela a sur les cœurs. Nous avons également attiré l'attention sur la prééminence de l'avis de ceux qui appliquent ces hadiths dans le jugement et la démonstration de l'interdiction. Il s'agit de l'opinion de la majorité des savants. Sachant cela, une objection allant à l'encontre de la majorité ne saurait être retenue.

Douzième approche : les textes de menace sont très nombreux dans le Coran et la sunna. Affirmer ce qu'ils renferment est obligatoire de manière générale et absolue, sans désigner une personne en particulier en disant : « Untel est maudit, est sous la colère d'Allah ou mérite l'Enfer », surtout si l'intéressé possède des mérites et a des bienfaits à son actif. En dehors des Prophètes, une personne peut commettre les petits et les grands péchés avec la possibilité pour cette personne de figurer parmi les véridiques, les martyrs ou les vertueux. Nous avons vu que la conséquence du péché peut être écartée grâce au repentir, à la demande de pardon, à de bonnes actions absolutoires, des épreuves expiatoires, une intercession ou par la pure volonté d'Allah et Sa miséricorde.

Lorsque nous nous prononçons conformément à la parole du Très-Haut : ﴿ Ceux qui mangent [disposent] injustement des biens des orphelins ne font que manger du feu dans leurs ventres. Ils brûleront bientôt dans les flammes de l'Enfer [1] ﴾ ou Sa parole : ﴿ Et quiconque désobéit à Allah et à Son Messager, et transgresse Ses ordres, Il le fera entrer au Feu pour y demeurer éternellement. Et celui-là aura un châtiment avilissant [2] ﴾, ou : ﴿ Ô les croyants ! Que les uns d'entre vous ne mangent pas les biens des autres illégalement ! Mais, qu'il y ait du négoce

1 Coran, *al-Nisâ'* : 10.

2 Coran, *al-Nisâ'* : 14.

entre vous, par consentement mutuel ! Et ne vous tuez pas vous-mêmes ! Allah, en vérité, est Miséricordieux envers vous. Et quiconque commet cela, par excès et par iniquité, Nous le jetterons au Feu, voilà qui est facile pour Allah ﷻ [1] et autres versets de menace…

Lorsque nous nous prononçons conformément à la parole du Prophète ﷺ : « Qu'Allah maudisse celui qui boit du vin ! » ou : « désobéit à ses parents » ou : « celui qui déplace les bornes d'un terrain » [2] ou : « Qu'Allah maudisse le voleur ! » [3]

Ou encore : « Qu'Allah maudisse le consommateur de l'usure, celui qui la donne, le scribe et les deux témoins » [4] ou : « Qu'Allah maudisse celui qui retarde sans raison le règlement de l'aumône et celui qui y contrevient ! » [5], ou : « Quiconque introduit à Médine une pratique blâmable ou protège un hérétique, sur lui la malédiction d'Allah, des Anges et de tous les hommes ! » [6]

Ou encore : « Celui qui laisse traîner son pagne par arrogance, Allah ne le regardera pas le Jour de la Résurrection » [7], ou : « N'entrera pas au Paradis celui qui a dans le cœur l'équivalent du poids d'un atome d'orgueil » [8] ou : « Celui qui nous trompe n'est pas des nôtres ! » [9]

1 Coran, *al-Nisâ'* : 29-30.
2 *Sahîh Muslim*, t.4 n°5124, éditions al-Hadîth et al-Tirmidhî n°1342.
3 Al-Bukhârî n°6783 et *Sahîh Muslim*, t.4 n°4408, éditions al-Hadîth.
4 *Sahîh Muslim*, t.4 n°4093, éditions al-Hadîth.
5 Al-Nasâ'î et Ibn Hibbân ; authentifié par al-Albânî dans *Sahîh al-Jâmi'* n°5.
6 Al-Bukhârî n°7306 et *Sahîh Muslim*, t.3 n°3330, éditions al-Hadîth.
7 Al-Bukhârî n°5788 et *Sahîh Muslim*, t.5 n°5453, éditions al-Hadîth.
8 *Sahîh Muslim*, t.1 n°265, éditions al-Hadîth.
9 *Sahîh Muslim*, t.1 n°283, éditions al-Hadîth.

Ou encore: « Celui qui prétend être issu d'un père autre que le sien ou attribue son affranchissement à d'autres, le Paradis lui sera alors interdit »[1], ou: « Celui qui fait un serment mensonger pour s'approprier le bien d'un musulman, rencontrera Allah courroucé contre lui »[2], ou: « Celui qui usurpe les biens d'un homme musulman en proférant un serment mensonger, Allah lui impose l'Enfer et lui interdit le Paradis »[3], ou: « N'entre pas au Paradis celui qui rompt les liens de parenté »[4] et autres hadiths de menace...

Lorsque nous disons tout cela, il ne nous est pas permis de désigner une personne en particulier qui aurait accompli certains des actes sus-cités, en disant: « Cette personne en particulier tombe sous le coup de telle menace ». En effet, il se peut que le repentir entre en ligne de compte ou que d'autres éléments lèvent la sanction. Il n'est pas permis non plus de dire que cela implique de maudire les musulmans, ou la communauté de Muḥammad ﷺ, ou les véridiques et les vertueux. Car, à cela, on répond que dans le cas du véridique ou du vertueux qui accomplit l'un ou l'autre de ces actes, il y a forcément un élément objecteur empêchant l'exposition à la menace, bien que la cause soit bien présente. Lorsqu'une personne accomplit de tels actes en étant convaincue que cela est permis, en vertu d'un *ijtihâd*, par imitation ou autres, son objectif est de faire partie d'une des catégories des véridiques, qui sont à l'abri de la menace en raison d'un élément objecteur. C'est le cas de ceux qui ne sont pas atteints

1 *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.1 n°219, éditions al-Hadîth.

2 Al-Bukhârî n°6659 et *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.1 n°355, éditions al-Hadîth.

3 Idem.

4 Al-Bukhârî n°2556 et voir *Ṣaḥîḥ Muslim*, t.6 n°6520, éditions al-Hadîth.

par la menace en raison d'un repentir, de bonnes actions absolutoires et autres.

Voies erronées liées aux prescriptions des textes de menace

Sache que c'est cette voie qu'il faut suivre, et en dehors de celle-ci, il y a deux voies erronées :

– la première consiste à attribuer la menace à tout individu de manière particulière, en prétendant que c'est mettre en application ce que les textes impliquent. Cet avis est plus grave que celui des kharijites qui établissent l'apostasie en raison des péchés, des mutazilites et d'autres. L'invalidité de cette opinion s'impose d'elle-même et ses preuves sont bien connues en d'autres lieu et place ;

– la seconde consiste à délaisser la mise en application de ce que les hadiths du Messager d'Allah ﷺ imposent, en pensant qu'adopter leurs implications exige de blâmer ceux qui vont à leur encontre. Cette renonciation mène à l'égarement et à l'assimilation aux deux communautés du Livre qui avaient pris leurs rabbins et leurs moines, ainsi que le Messie عليه السلام, fils de Maryam, comme seigneurs en dehors d'Allah.

Le Prophète ﷺ a dit : « Ils ne les ont pas adorés, mais ceux-ci leur ont autorisé l'illicite et ils les ont suivis, et leur ont interdit le licite et ils les ont suivis. »[1] Cela revient à obéir aux créatures dans la désobéissance au Créateur, cela mène à une fin funeste et une mauvaise interprétation du sens explicite de la parole du Très-Haut : ﴿Obéissez à Allah

1 Rapporté par al-Tirmidhî n°3095 et jugé fiable par al-Albânî.

et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement ! Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messager, si vous croyez en Allah et au Jour Dernier ! Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation. »[1]

Par ailleurs, les savants sont souvent en divergence. Si toute information renfermant une menace sévère, contredite par un opposant, devait être délaissée, en tant qu'opinion, en raison de sa sévérité, ou totalement abandonnée, en tant que pratique, les conséquences qui en découleraient seraient plus graves que ce qui est décrit comme étant de la mécréance et de l'apostasie. Si la gravité de cette voie n'est pas plus importante que dans la première, elle ne l'est certainement pas moins.

Nous nous devons de croire au Livre dans son ensemble et de suivre tout ce qui nous a été révélé par notre Seigneur. Il ne nous appartient pas de croire à une partie du Livre et d'en renier une partie. Nos cœurs ne doivent pas tendre à suivre une partie de la sunna et à refuser d'en accepter une autre, au gré de nos envies et de nos habitudes. C'est sortir du droit chemin pour aller vers celui des égarés ou celui de ceux qui ont encouru la colère d'Allah.

1 Coran, *al-Nisâ'* : 59.

Qu'Allah nous guide vers
les paroles et les actes qu'Il aime
et agrée et qu'Il nous accorde le salut, à
nous ainsi qu'à l'ensemble des musulmans !
Louange à Allah, Seigneur des mondes. Que
la prière d'Allah et Ses multiples saluts sur
notre maître Muḥammad, sceau des Prophètes,
ainsi que sur sa famille, vertueuse et pure, sur
ses Compagnons élus, ses épouses – Mères
des croyants – et sur les générations qui
n'auront de cesse de leur succéder dans
la voie du bien jusqu'au Jour du
Jugement Dernier !

Table des matières

Préface 6
Brève biographie d'Ibn Taymiyya 7
Présentation de son œuvre 9
Notre travail de traduction 11
L'obligation de se rallier à Allah, à Son Messager et aux musulmans 15
Contradictions entre des avis de savants et des traditions du Messager d'Allah ﷺ 16
Raisons amenant les savants à contredire une tradition prophétique 17
- Le hadith n'est pas parvenu au savant 17
  - Les Compagnons ne connaissaient pas l'ensemble des hadiths .. 18
  - Les hadiths prophétiques ne se restreignent pas à des recueils en particulier 25
  - Le *mujtahid* n'est pas tenu de connaître l'intégralité des hadiths 26
- Le hadith n'est pas établi pour l'un, mais l'est pour l'autre 26
- La déduction de l'un, contraire à celle d'un autre, est que le hadith est faible 28
- Les conditions relatives à l'information d'un seul narrateur diffèrent chez l'un et chez l'autre 31
- Le hadith parvenu à un savant est établi, puis il l'oublie 31
- Le savant ne connaît pas le sens de certains termes 33

Le savant a la conviction que le hadith n'apporte aucune preuve 36
Le savant a la conviction que l'indication est contredite 37
Il a la conviction que le hadith est contredit par ce qui établit sa faiblesse, son abrogation, ou son interprétation 37
Il réfute un hadith en raison de son manque de fiabilité 40
Le *mujtahid* est récompensé, qu'il ait tort ou raison 46
Catégories de savants ne mettant pas en application un hadith 51
Indication catégorique et indication apparente non catégorique 55
Statut de l'acte allant à l'encontre des hadiths de menace 71
Condamnation de l'infraction aux prescriptions des hadiths de menace 84
Celui qui est légalement excusé ne s'expose pas à la menace et le *mujtahid* est excusé 85
Statut de l'application des hadiths de menace 92
Voies erronées liées aux prescriptions des textes de menace 96

CHEZ L'EDITEUR

CROYANCE

Le dogme du Monothéisme
Cheikh Sâlih Ibn Fawzân al-Fawzân

Le concept de la Sunna et de l'Unanimité
Dr Nâsir Ibn 'Abd al-Karîm al-'Aql

Les gens de la Sunna et de l'Unanimité: leur dogme et la position des mouvements islamiques contemporains face à celui-ci
Dr Nâsir Ibn 'Abd al-Karîm al-'Aql

Explication des trois fondements
Muhammad Ibn Sâlih al-'Uthaymin

La croyance du Musulman en 200 questions-réponses
Cheikh Hâfiz al-Hakamî

L'innovation et son effet néfaste sur la communauté
Salîm Ibn 'Id al-Hilâlî

Les signes de la fin des temps
Yûsuf Ibn 'Abd Allah al-Wâbil

La foi au Décret divin et au Destin
Muhammad Ibn Ibrâhîm al-Hamad

Règle abrégée sur l'obligation de l'obéissance à Allah, à Son Messager et aux dirigeants
Ibn Taymiyya ﷺ

Les Prophètes et les Messagers
Râ'id Idrîs

Les clés de l'Inconnaissable
Muhammad Ibn Sâlih al-'Uthaymin

Le salafisme: du mythe à la réalité
Muhammad Nâsir al-Dîn al-Albânî

La grandeur du Coran
Mahmûd al-Dawsarî

L'importance du Tawhîd dans l'adoration

FAMILLE

Le mariage: un nouveau départ dans la vie
Muhammad Ibn Ibrâhîm al-Hamad

Nouveau départ avec mon épouse
Muhammad Ibn Ibrâhîm al-Hamad

Nouveau départ avec mon mari
Muhammad Ibn Ibrâhîm al-Hamad

Quarante conseils pour réformer les foyers
Muhammad Sâlih al-Munajjid

Confessions d'un amoureux
Muhammad al-'Arîfî

30 conseils au jeunes mariés
'Amr 'Abd al-Mun'im Salîm

Le Prophète ﷺ *t'aime mon enfant*
'Abd Allah al-Bûs'idî

Réfléchis avant de divorcer
'Abd al-Malik al-Qâsim

Jurisprudence

L'invocation à la lumière du Coran et de la Sunna authentique : conditions, bienséances et erreurs commises
Cheikh ʿAbd Allah al-Khudari

Le jeûne durant le Ramadan comme l'a enseigné le Prophète ﷺ
Salîm al-Hilâlî & ʿAlî Hasan al-Halabî

Les substances illicites et impures dans les aliments et les médicaments
Dr Nazîh Hammâd

Le vendredi : règles, bienséances et mérites
Khâlid Abû Sâlih

La purification et la prière du malade
Cheikh Ibn Bâz & Ibn al-ʿUthaymîn

Le mérite du jeûne et de la prière nocturne du Ramadan
Cheikh ʿAbd al-ʿAzîz Ibn Bâz

Les invocations à dire après la prière
Sulaymân al-Kharâshî

Le regard entre permission et interdiction
Khâlid Ibn Ibrâhîm al-Saqʿabî

48 questions sur le jeûne
Muhammad Ibn Sâlih al-ʿUthaymîn

Les chants et la musique
Muhammad Nâsir al-Dîn al-Albânî

Le pèlerinage du Prophète ﷺ
ʿAbd al-ʿAzîz Ibn Bâz

Les heures fixes de la prière
Muhammad Ibn Sâlih al-ʿUthaymîn

Acheter sa maison à crédit ?
Dr Salâh al-Sâwî

Le Fiqh du mariage
ʿAmr ʿAbd al-Munʿim Salîm

Femmes

Pour toi, sœur musulmane
ʿAbd al-ʿAzîz al-Muqbil

Ma sœur, voilà comment Allah et Son Messager veulent que tu sois…
ʿAmr ʿAbd al-Munʿim Salîm

Recueil de fatwas concernant les femmes
Ibn Bâz, al-Albânî, al-ʿUthaymîn…

Les femmes au Paradis
Sulaymân al-Kharâshi

10 prétextes pour ne pas porter le Hijâb
Huwaydâ Ismâʿîl

Le rôle de la femme dans la réforme de la société
Muhammad Ibn Sâlih al-ʿUthaymîn

Chère sœur, ne sois pas triste
Éditions al-Hadîth

Femme au foyer
Hayâ al-Râshid

Actualité

Conseils aux internautes
Dâr al-Qâsim

Le portable : mode d'emploi islamique
Muhammad Ibn Ibrâhîm al-Hamad

Éthique & Spiritualité

Comment augmenter ma foi
Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid

La citadelle du musulman (Ḥisn al-Muslim)
Muḥammad al-Qaḥṭānī

Juzz 'Amma
Arabe - Français - Phonétique

Je veux me repentir mais…
Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid

Les actions décuplées
Sulaymān Ibn Ṣāliḥ al-Kharāshī

Jeune frère, jeune sœur! Comment faire face au désir?
Muḥammad al-Duwaysh

Le lien entre le comportement, le dogme et la foi
Sulaymān Ibn Ṣāliḥ al-Ghuṣn

Comment purifier ton âme par la prière
Cheikh Ḥusayn al-'Uwaysha

Interdits négligés par les gens et dont il faut se garder
Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid

Remercies-tu Allah pour Ses bienfaits?
Azharī Aḥmad Maḥmūd

Les secrets d'une belle et longue vie
Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Nu'aym

Aide ton prochain
Azharī Aḥmad Maḥmūd

Comment accueillir le Ramadan?
Azharī Aḥmad Maḥmūd

La saveur de la prière, selon Ibn Qayyim al-Jawziyya
'Ādil al-Zuraqī

Te hâtes-tu à faire le bien?
Azharī Aḥmad Maḥmūd

Les mérites du Coran
Muṣṭafā al-'Adawī

Les sentiers de l'adoration
Salīm Ibn 'Īd al-Hilālī

La patience
'Abd al-Raḥmān Āl al-Shaykh

Jouis de ta vie...
Muḥammad al-'Arīfī

Les maladies de l'âme
Aḥmad Karzūn

La voie du jeune Musulman : volume premier et second
'Alī Ḥasan al-Ḥalabī

L'amour d'Allah ﷻ
Faysal al-Ḥāshidī

Éveil & Découverte

Arc-en-ciel, volume 1

Arc-en-ciel, volume 2

Arc-en-ciel, volume 3 (la prière illustrée)

Arc-en-ciel, volume 4

Arc-en-ciel, volume 5

Arc-en-ciel, volume 6 (le pèlerinage illustré)

Arc-en-ciel, volume 7

Éditions al-Hadith

Récits coraniques

Les propriétaires du verger
Mustafâ al-'Adawî

Les deux fils d'Âdam عليه السلام
Mustafâ al-'Adawî

L'histoire de Yûnus عليه السلام
Mustafâ al-'Adawî

Langue Arabe & Cours de Médine

Manuel d'apprentissage de la langue Arabe (cours de Médine):
du Niveau 1 au Niveau 4

L'importance de la langue arabe
Ahmad Ibn 'Abd Allah al-Batli

Divers

La sorcellerie et les moyens de s'en protéger
'Abd al-'Azîz Ibn 'Abd Allah Jadîd

Traitement et guérison de la sorcellerie
Khâlid al-Juraysî

Les règles de la Ruqya
Sheikh Sâlih Âl al-Shaykh

Dialogues Musulman Chrétien
Hasan M. Baagil

Comment j'ai découvert l'Islam
Émilie Bramlet

Par amour pour Jésus, j'ai embrassé l'Islam
Simon Alfredo Carabello

L'interprétation des rêves: guide théorique et pratique
Khâlid Ibn 'Alî al-'Anbarî

La prière pour le Prophète ﷺ
Cheikh 'Abd al-Muhsin al-'Abbâd

La prédication: obligation religieuse et devoir citoyen
Dâr Ibn al-Mubrak

Les hadîth faibles et inventés: leur effet néfaste et leur danger
Dâr Ibn al-Mubârak

Islam & soufisme
Abû 'Abd Allah al-Misrî

Les mérites de la région du Shâm
Ibn Taymiyya رحمه الله

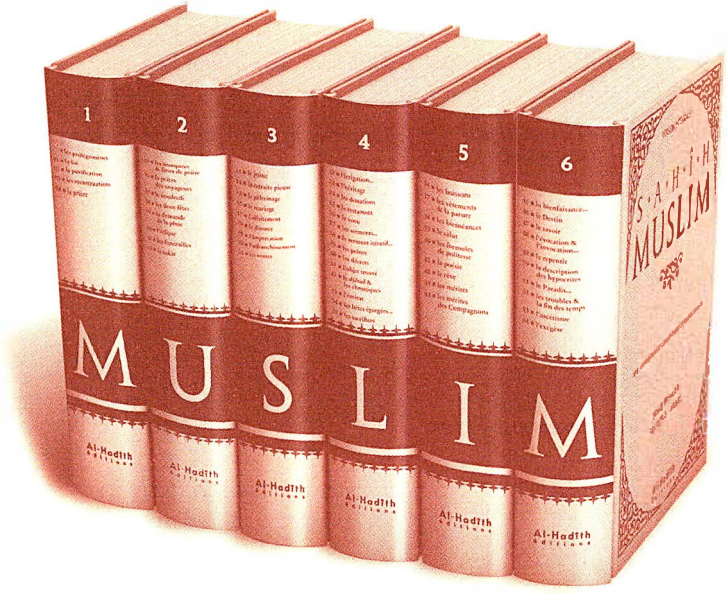
L'œuvre des quatre califes
Sirâj al-Rahmân al-Nadawî

Les dissensions entre les compagnons
'Uthmân al-Khumays & 'Abd al-Karîm al-Harbî

صحيح مسلم

SAHIH MUSLIM

VERSION INTÉGRALE



FRANÇAIS - ARABE

6 VOLUMES - 7563 HADITHS

www.sahihmuslim.fr

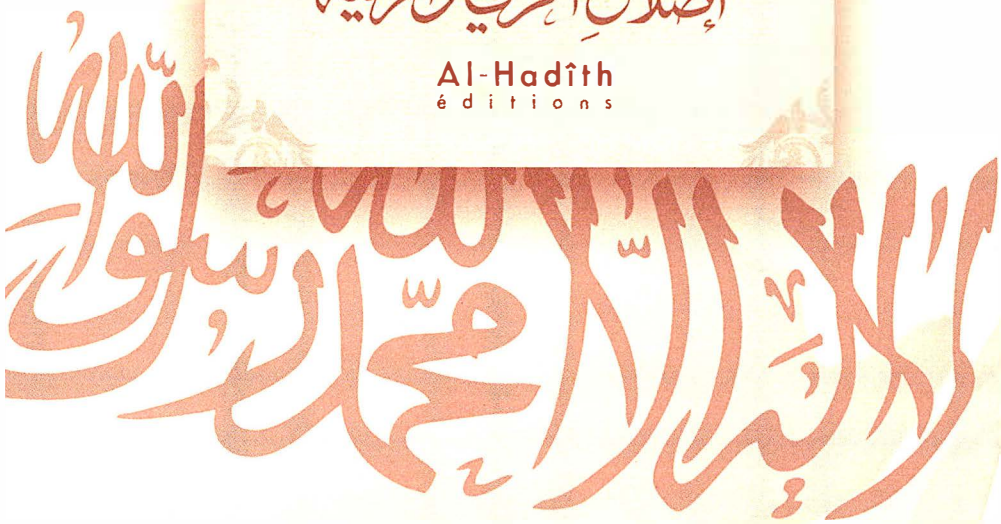
TRÉSORS
DU PATRIMOINE

Ibn Taymiyya

La Politique Religieuse

السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية

Al-Hadîth
éditions



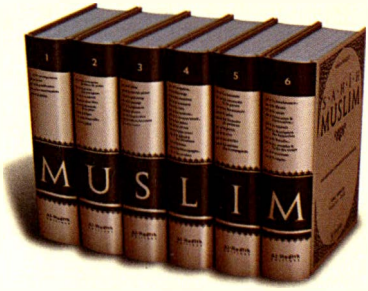
TRÉSORS DU PATRIMOINE

La divergence entre les savants musulmans est un phénomène souvent mal compris par les croyants. Ainsi, pour certains, toute divergence est acceptable et n'est en rien blâmable. D'autres adoptent une attitude opposée et rejettent toutes les formes de divergence, quelle soit doctrinale, jurisprudentielle ou autre.

Ibn Taymiyya, comme à son habitude, cherche le juste milieu en se penchant sur cette thématique délicate. Il nous fait comprendre pourquoi les savants ont divergé et pourquoi ils ont abouti à des conclusions différentes à propos d'un même sujet. Il expose les raisons méthodologiques et contextuelles qui ont amené les gens de science à avoir des désaccords.

Cette épître permet de comprendre de façon plus approfondie les raisons et les origines des divergences. On saisit que les savants sont avant tout des êtres humains et qu'il est normal qu'ils divergent. Notre respect envers eux augmente, car comprendre leurs divergences, c'est aussi prendre conscience des efforts qu'ils ont fournis dans leur quête de la vérité.

www.haditheditions.com



SAHÎH MUSLIM

La première traduction intégrale du recueil authentique de hadiths prophétiques compilés par l'Imam Muslim. Plus de 7563 hadiths traduits et annotés de commentaires de grands savants et érudits.

9 782875 450135

Prix: 6^{00} €